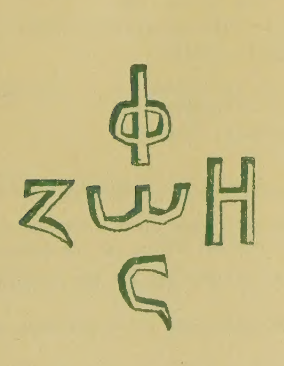
LVMIERE ET VIE

Où en est le communisme français



BIMESTRIEL 28 JUILLET 1956

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1956 avec le n° 25 — Dans certains cas, pour rendre service à nos lecteurs, nous admettons des départs d'abonnement à partir d'un numéro quelconque.

— On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18) et 1955 (n° 19 à 24) ainsi que les nos 8, 9, 10, 11, 12.

— Nos cahiers paraissent tous les deux mois. Un retard de quelques semaines est possible pour chaque sortie de cahier.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »
SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

SOMMAIRE

NUMERO XXVIII JUILLET 1956

LIVRES

Où en est le communisme français

Pourquoi consacrer un cahier au communisme et spécialement au communisme français ? La question en effet se pose. Dans une revue théologique, l'objet proprement dit est la parole de Dieu et son épanouissement dans l'Eglise. Cette proposition est très vraie. Mais réfléchissons un instant.

Tout manuel de théologie, traitant du mystère de la Sainte Trinité, se doit obligatoirement de traiter de l'arianisme. Sans cela la face, en quelque sorte négative du problème, disparaîtrait. Il se doit d'exposer les longues controverses qui précédèrent le Concile de Nicée. Il en est de même pour le mystère de l'Incarnation. Sans l'exposé des luttes antécédentes, les Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine seraient loin de présenter leur sens complet. Or aujourd'hui nous nous trouvons devant une négation infiniment plus radicale que celles offertes au IVe *et au* V^e^ *siècle. Si la divinité du Christ était alors en jeu, c'est aujourd'hui l'existence même de Dieu, qui est en cause. L'exposé de la négation est partie nécessaire de sa réfutation.*

D'autant que le mouvement porteur de cette négation est aujourd'hui le mouvement religieux ou areligieux le plus important. Il s'étend sur le monde entier. Il n'est pas de pays qui soit exempt de son atteinte. Certes il ne faut point considérer comme communistes tous ceux qui vivent sous l'autorité de régimes soumis à cette idéologie. Il n'en est pas moins normal de considérer comme de vrais partisans ceux qui se réclament ouvertement du parti. Voter communiste ne signifie rien chez nous ; militer dans les rangs du parti entraine avec soi une autre signification.

Ces partisans, si nombreux, si répandus se caractérisent encore par la profondeur de leur conviction. Ils sont en général plus fermement convaincus que ceux des autres religions qui se partagent l'audience universelle.

A ces titres divers donc : universalité de la diffusion, influence profonde sur le public atteint, gravité des négations, le parti communiste méritait que lui soit consacré un cahier de Lumière et Vie.

Mais pourquoi alors, le communisme français ? Il est bien évident en effet que le communisme est doctrine universelle, que le marxisme reste en son essence le même qu'il soit pensé et vécu en Chine ou en Italie, en France ou en Russie. D'ailleurs il en a été beaucoup parlé, beaucoup écrit. Et rien ne servirait de répéter ce que tant et tant ont dit. Il est certain que les points généraux de doctrine sont identiques. Nous reviendrons à l'un d'entre eux : « Athéisme et communisme ».

Par contre il importe de situer le communisme français. Certes en lui les penseurs ne surabondent pas. La vision marxiste du monde a peu de place dans leur spéculation. Les principes posés servent peu à la déduction. Celle-ci sort au contraire soit d'un ordre reçu, soit d'une leçon de l'expérience. Sur le plan intellectuel sa caractéristique essentielle est la pauvreté.

Il n'empêche que c'est le communisme que nous connaissons le plus, avec lequel nous sommes en rapports constants. Il est notre commensal. Il vit avec nous sur la même terre, le même sol. Il participe à notre vie, et, que nous le voulions ou non, nous participons à la sienne. Le moindre village de chez nous compte quelques-uns de ses membres. Il est rare qu'une usine n'ait point sa cellule. Par le fait même il est partout présent ; il se moule avec plus ou moins de bonheur sur toute notre politique. Il est parmi nous et souvent en nous.

Aussi est-il nécessaire de nous rendre compte où il en est, que ce soit sociologiquement, que ce soit dans le do-

maine des idées. C'est simplement ce que nous avons voulu faire dans ce cahier.

Dans un premier article, M. François Goguel a tenté une analyse sociologique du Parti. Il a essayé de déterminer, dans le nombre considérable de voix électorales réunies par le parti, la part exacte de partisans réels et de sympathisants d'occasion. Puis il a voulu savoir à quelle couche sociale appartenaient ces militants ; et en définitive quelle était l'évolution numérique de ce mouvement.

Il aurait alors convenu de donner un bref résumé de l'histoire du parti. Mais d'autres sujets étaient en eux-mêmes plus importants que ce rappel d'histoire.

Aussi sommes-nous passés directement à l'exposé des variations doctrinales. Car monolithique le parti l'est bien, mais avec un grand sens d'adaptation aux événements. Cette adaptation est parfois désarmante. Elle surprend même les plus fidèles. Il n'est que de se souvenir du culte rendu à Staline et de la façon dont il est vilipendé depuis quelques mois. Parler de variations idéologiques n'est donc point parler de variations philosophiques. Ces dernières sont insignifiantes ; le manque de têtes en est responsable. Elles portent en fait sur les attitudes à prendre. Elles se situent au niveau de la praxis, de l'action concrète. Le Père Calvez s'est efforcé de suivre cet écheveau. La constatation majeure a été celle de la non-consistance de la doctrine sans cesse infléchie en des sens contraires.

Il en a été de même des rapports du communisme avec le Christianisme. Certes l'attitude de base n'a point varié, et l'article suivant le montrera suffisamment. Mais les attitudes concrètes, de l'opposition radicale à la main tendue, ont varié avec les années, suivant l'évolution de la conjoncture politique. Le Père Chambre, de l'Action Populaire a bien voulu nous en mettre le tableau devant les yeux.

Dépassant toutes ces actualités, restait le problème central, celui sur lequel ont buté nombre de chrétiens,

nombre de catholiques, c'est le problème de l'athéisme. Est-il ou non partie essentielle du communisme ? Le communisme le porte-t-il en quelque sorte en ses entrailles ou n'est-il qu'une doctrine adjacente qui pourrait, le cas échéant, être séparée de la doctrine économico-politique sur laquelle il est actuellement greffé ? On sait le nombre de discussions violentes qui se sont élevées sur ce thème ; le problème du christianisme progressiste sort tout entier de là. Certains chrétiens, séduits par les théories économiques et politiques du marxisme, ont prétendu en atténuer le venin en enlevant l'athéisme de ses principes fondamentaux.

*Le Père Martelet nous montre au contraire, dès le début de la carrière de Marx, l'athéisme au centre de sa doctrine. Feuerbach écrivait : « L'être de l'homme, dans ce qui le distingue de l'animal est non seulement le fondement, mais encore l'*objet *de la religion ». Marx fut son fidèle disciple. Il faut lire cet article pour se rendre compte combien l'athéisme s'insère dans ses positions premières, dans les axiomes de base que devait adopter le communisme. Si dans les articles précédents le point de vue théologique apparaissait surtout à l'arrière plan, il est maintenant à l'avant-scène.*

Reste enfin une dernière question. Dans le marxisme il est sans cesse question d'idéologie. Que recouvre ce terme ? N'est-ce point seulement une doctrine politique élaborée comme un complexe vital, non par les seules lumières de la raison, mais avec toutes les options sentimentales. Le Père Niel nous montre quel est le contenu exact de cette notion.

Tel quel, ce cahier pourra apporter à nos lecteurs quelques lumières sur ce phénomène infiniment complexe : le communisme. Il montrera qu'il est une idéologie dont la richesse apparente ne fait que masquer le vide spirituel. Il rejette en effet dès son point de départ Celui sans lequel rien de sérieux ne saurait être bâti.

ESQUISSE
D'UNE DESCRIPTION SOCIOLOGIQUE
DU PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS

La structure interne du parti communiste diffère sensiblement de celle des autres partis français. Ce parti se donne d'autre part comme ayant le monopole de la représentation politique de la classe ouvrière française ; celle-ci constituant dans la perspective marxiste, la classe « porteuse de l'avenir », la seule capable de surmonter les contradictions et les injustices nées du capitalisme, parce que la seule à souffrir de ces injustices, le parti communiste affirme qu'il est le seul à incarner dans la vie politique française une espérance authentique.

Cette double constatation nous dictera le plan de cette étude. Nous essayerons d'abord de décrire la structure propre du parti communiste. En cherchant à mesurer l'appui qu'il reçoit des diverses catégories socio-professionnelles de notre pays, nous tenterons ensuite d'apprécier dans quelle mesure le parti communiste peut être vraiment considéré comme l'interprète, et le seul interprète, de la volonté politique de la classe ouvrière française.

*
* *

La structure du parti communiste français comporte, comme celle de tous les partis véritablement organisés, une pyramide d'organismes hiérarchisés, dont les plus

nombreux, à la base, encadrent ses adhérents, et dont ceux du sommet assurent la direction du parti.

L'originalité du parti communiste en ce domaine est triple. Ses organismes de base doivent, en principe, être constitués non dans un cadre territorial, mais dans le cadre des entreprises où travaillent ses membres. Il existe entre organismes du même niveau un cloisonnement rigoureux : dans le parti communiste, il ne doit exister de contacts que verticaux, de la base au sommet en passant par les échelons intermédiaires, tout contact horizontal étant exclu. Enfin, le principe du « centralisme démocratique » entraîne cette conséquence que les dirigeants de chaque organisme, élus par ses membres, sont responsables devant l'organisme supérieur, qui peut les démettre et désigner, au moins provisoirement, leurs remplaçants.

Les organismes de base sont les cellules, de trois à trente membres, qui sont en principe dédoublées lorsqu'elles dépassent ce dernier chiffre. Depuis 1924-25, le parti communiste a posé en principe que les cellules doivent être constituées au sein des entreprises, le lien entre leurs membres devant consister dans le fait qu'ils travaillent ensemble, et non qu'ils habitent au même endroit. Avant la deuxième guerre mondiale, ce principe était appliqué dans des conditions satisfaisantes. La croissance du parti communiste après la Libération a changé les choses. Aujourd'hui, les cellules d'entreprises ne sont plus qu'une minorité [1] et les efforts de la direction du parti pour réagir contre cette situation ne semblent pas avoir eu grand succès. On pourrait à première vue penser que le déclin relatif des cellules d'entreprises correspond à la pénétration du parti communiste, depuis la Libération, dans des milieux sociaux autres que la classe ouvrière. L'explication est sûrement vraie dans la mesure où c'est l'apparition de cellules rurales qui est en cause. Mais la multiplication dans les villes de cellules locales n'a pas, ou n'a pas entièrement le même sens; le parti communiste lui-même a rendu public il y a quelques années le fait que la majorité

de ceux de ses membres qui travaillaient à la Régie Renault étaient membres des cellules locales de leur domicile au lieu d'appartenir à la cellule de leur atelier des usines de Billancourt.

Il semble donc que les adhérents communistes éprouvent une certaine répugnance à militer plutôt à l'usine qu'au lieu de leur résidence, comme leur parti les y incite.

La cellule est dirigée par un bureau élu par ses membres, de même que le secrétaire de cellule. Membres du bureau et secrétaire peuvent être révoqués par la cellule ou par la section, qui constitue l'organe supérieur.

Chaque membre du bureau est en principe responsable d'un secteur donné de l'action du parti dans le milieu où se trouve constituée la cellule : jeunesse, diffusion de la presse, loyers, etc... La cellule a en effet comme fonction d'assurer la présence du parti dans tous les secteurs de la vie populaire et plus spécialement de la vie ouvrière dans les entreprises, à la fois pour être en mesure d'utiliser chaque incident au bénéfice de la propagande du parti, et pour pouvoir informer les instances supérieures de celui-ci des besoins et des aspirations des masses populaires.

L'action de la cellule, c'est une des caractéristiques essentielles de l'organisation du parti communiste, est donc à double effet. D'une part, elle diffuse dans le milieu où elle est constituée les positions du parti communiste, elle assure sa propagande, elle manifeste l'intérêt qu'il porte aux besoins de la population. D'autre part elle tient sans cesse la direction du parti informée de l'accueil réservé à sa politique, des objections qui lui sont faites et des points sur lesquels elle aurait avantage à s'orienter.

La cellule doit donc être un organisme vivant. Ses réunions sont hebdomadaires, et la présence des adhérents y est en principe obligatoire : le parti communiste demande à ses membres une activité constante, et c'est sans doute ce qui explique la relative instabilité de sa composition.

Une des fonctions des cellules est de sélectionner, parmi les adhérents attirés par le parti, ceux qui sont susceptibles de se consacrer à lui avec assez de dévouement et de foi pour en devenir de vrais militants. Les autres se lassent, cessent de venir aux réunions de cellule, puis de payer leurs cotisations. De nouvelles recrues les remplacent, parmi lesquelles s'exerce alors la même sélection.

Au-dessus de la cellule on trouve la section, existant elle aussi soit dans le cadre d'une entreprise (la section communiste de la Régie Renault, à Boulogne, groupe de nombreuses cellules d'atelier), soit dans un cadre territorial (une section cantonale groupe les cellules rurales d'un canton, une section urbaine les cellules de quartier d'une ville). La section n'est pas composée de tous les membres des cellules qui en dépendent, mais seulement de leurs délégués (les secrétaires de cellules et certains membres de leurs bureaux) qui élisent un comité de section, lequel nomme un secrétaire. Le principe du centralisme démocratique s'applique ici comme dans la cellule, c'est-à-dire que les dirigeants de la section peuvent être révoqués et remplacés par les instances supérieures du parti, aussi bien que par la conférence de section.

La section est l'organe de liaison entre les cellules et les organismes supérieurs. Les membres de son comité sont spécialisés chacun dans une branche de l'activité du parti. Les consignes de la direction sont transmises et expliquées par eux aux cellules ; ils ont aussi la tâche de faire la synthèse des rapports des cellules pour les transmettre à la direction par l'intermédiaire des fédérations. C'est dire que les responsabilités d'un membre du comité d'une section sont bien loin d'être une sinécure. Ces militants consacrent au parti une grande part de leur temps, et l'instabilité de la composition des cellules ne se retrouve pas dans les sections.

La fédération, en principe départementale[2], joue à l'égard des sections le même rôle que celles-ci à l'égard des

cellules, et elle est organisée de la même façon : conférence fédérale, composée de délégués des sections, élisant un comité, qui nomme un bureau et un secrétaire. Le bureau fédéral est le véritable état-major du parti dans le département, et son secrétaire est la plupart du temps un « permanent » appointé, qui consacre tout son temps à ses fonctions.

Le congrès national du parti, composé de délégués des fédérations, constitue son autorité suprême. Mais il se réunit rarement — beaucoup moins souvent que les congrès des autres partis français, qui ont lieu chaque année : statuairement, le congrès national du parti communiste devrait se réunir tous les deux ans ; en fait, il est souvent remplacé par une simple conférence nationale, qui n'a pas de pouvoirs de décision.

Le congrès élit le comité central du parti communiste — composé d'une centaine de membres — lequel nomme lui-même le bureau politique, organe permanent de la direction du parti, d'une dizaine de membres, qui choisit à son tour les membres du secrétariat (un secrétaire général et deux ou trois secrétaires du parti). Le comité central nomme également une commission centrale de contrôle politique, qui exerce la surveillance permanente des organes de direction du parti, à tous les échelons, et remplace éventuellement ceux qui ne seraient pas « dans la ligne ».

Comment sont composés, socialement, les divers organismes du parti ? Comment fonctionnent-ils ?

A la base[3] les cellules comporteraient, pour autant qu'on puisse le savoir, 40 % d'ouvriers, 15 % d'employés, 30 % de paysans, 10 % de fonctionnaires, 5 % de membres de diverses professions. Les organes de direction des cellules, des sections et des fédérations comportent une plus forte proportion d'employés et de fonctionnaires (dans les régions rurales, d'instituteurs). Mais le parti cherche à accroître la proportion d'ouvriers dans les bureaux des cellules et les comités des sections.

Quant aux organes de direction fédéraux, il semble que l'origine sociale de leurs membres ne présente pas une grande importance. Comme le fait remarquer l'auteur d'une étude récente sur le parti communiste : « on pourrait penser qu'en allant des cellules aux directions fédérales l'influence des classes moyennes dans le P.C.F. grandit, puisque la composition sociale s'affaiblit en éléments ouvriers. En réalité, les membres des bureaux fédéraux, même s'ils viennent des classes moyennes, constituent un type psychologique particulier : choisis en raison de leur fidélité au parti et de leur capacité d'organisateurs, ils sont avant tout préoccupés d'appliquer et de faire appliquer la politique élaborée et décidée par les instances nationales. Parmi eux on distinguera les permanents, le plus souvent d'origine ouvrière, qui vivent d'une maigre rétribution (30.000 francs par mois au maximum) et qui sont entièrement dévoués à la direction centrale du parti, et les autres qui, bien que non rétribués par le parti, lui consacrent une activité quotidienne... A ce niveau, l'appartenance à une classe sociale cède le pas à l'appartenance aux cadres du parti: la stabilité de ces cadres engendre une sorte de formation psycho-sociale spécifique »[4].

Quant au fonctionnement concret des divers organes du parti communiste, tous les témoignages concourent à donner l'impression que la liberté de discussion, réelle dans les réunions de cellules, ne cesse de se rétrécir à mesure qu'on s'élève dans les échelons de l'organisme, pour aboutir, dans les congrès nationaux, à disparaître complètement, comme en témoignent les mornes répétitions qui y caractérisent tous les discours. Mais l'organisation du parti dissimule aux adhérents de la base cet amenuisement progressif de la liberté de discussion d'une instance à l'autre, de même que leur échappe le fait que les dirigeants « élus » par eux sont en réalité le plus souvent choisis par le sommet.

Le cloisonnement rigoureux qui existe entre cellules

et entre sections a pour but d'empêcher la formation au sein du parti communiste de tendances organisées, qui pourraient faire obstacle au contrôle des élections ou des discussions internes. Il a pour effet en outre de protéger le parti contre les investigations policières, surtout dans l'hypothèse d'un passage dans la clandestinité — de même qu'au XIXme siècle l'organisation analogue que s'étaient donnée les carbonaros.

Ce monolithisme n'empêche cependant pas, aux échelons suprêmes, l'existence de rivalités de personnes, dont les exclusions récentes d'anciens secrétaires du parti communiste, comme André Marty et Auguste Lecœur, ont apporté les échos en dehors même du cercle restreint des dirigeants qui ont pu en connaître pleinement les divers aspects.

Tout ce qu'on sait de la structure du parti communiste français prouve en somme qu'il s'agit d'un instrument d'action collective admirablement centralisé, et d'autant plus efficace dans la main de ses chefs que ceux-ci sont très rapidement et très exactement informés de l'écho que leurs décisions et leurs mots d'ordre provoquent dans les cellules de base du parti et dans les milieux sociaux où celles-ci travaillent — ce qui leur permet de donner à chaque moment à ces décisions et à ces mots d'ordre la forme grâce à laquelle ils seront suivis.

Le choc de la déstalinisation n'en a pas moins eu des répercussions au sein du parti communiste français, dont certains membres paraissent avoir espéré qu'elle permettrait un élargissement de la liberté de discussion au sein des organismes du parti. Quelque soin qu'aient pris les dirigeants pour en amortir l'écho, ces revendications ont pu être devinées, plutôt que connues, parce qu'elles ont été reflétées dans certains articles de la presse communiste (notamment de ceux de ses organes spécialement destinés aux intellectuels) dans lesquels ont été combattues plus ou moins clairement de telles tendances à la libéralisation du

parti. Le congrès tenu au Havre en juillet 1956 a montré que la direction continuait à bien tenir en mains l'appareil du parti : les discours des délégués n'y ont pas été moins monotones, ni leurs votes moins unanimes, que lors des congrès antérieurs.

Dans quelle mesure les dirigeants nationaux du parti, (membres du secrétariat et du bureau politique) sont-ils libres de ces décisions, dans quelle mesure au contraire leur sont-elles dictées, ou simplement conseillées, par le Bureau d'information des Partis Communistes (Kominform) ? C'est ce qu'il est sensiblement plus difficile d'apprécier — encore qu'on ne puisse se défendre de l'impression que le degré d'inspiration extérieure doive être assez considérable, la communauté doctrinale pouvant difficilement suffire à expliquer la coordination à peu près parfaite qui existe dans l'action des divers partis communistes nationaux.

A cet égard, on doit remarquer que les réactions de la direction du parti communiste français à la publication du rapport Kroutchev et à la déstalinisation du parti russe ont été moins accusées que celles de certains dirigeants des partis communistes d'autres pays, notamment du parti italien. Etait-ce discipline plus ferme, ou réserve plus marquée devant la déstalinisation ? Il est difficile de l'apprécier exactement.

***

Dans quels milieux sociaux le parti communiste trouve-t-il les cinq millions et demi d'électeurs (et d'électrices) qui ont voté pour lui aux élections du 2 janvier 1956 ? Deux méthodes permettent de le rechercher : celle de la géographie électorale, qui consiste à comparer la répartition territoriale des électeurs communistes avec celle des diverses catégories socio-professionnelles ; celle des sondages d'opinion, qui consiste à déduire la répartition de ces électeurs entre catégories socio-professionnelles des répon-

ses données à certaines enquêtes par un échantillon représentatif de la population française.

Les conclusions d'ensemble auxquelles conduit l'emploi de l'une et l'autre de ces méthodes sont à peu près les mêmes : une moitié environ des électeurs communistes appartiennent à la classe ouvrière, dont ils représentent environ la moitié.

Géographiquement, la comparaison d'une carte des suffrages communistes et d'une carte de la population active occupée dans l'industrie et les transports[5] montre en effet que le communisme ne groupe plus de 20 % des électeurs inscrits (c'est-à-dire plus que la moyenne nationale de ses suffrages) que dans un peu plus de la moitié des départements où plus de 30 % de la population active est occupée dans l'industrie et les transports : c'est en Alsace, en Franche-Comté, et autour de Lyon que le communisme est relativement faible dans des départements cependant fortement industrialisés. En Lorraine et en Normandie, les progrès qu'il a réalisés en 1956 le laissent encore en arrière du niveau qu'il atteint depuis longtemps dans la France du Nord.

Quant au sondage d'opinion fait par l'Institut Français d'Opinion Publique en février-mars 1952, il indique que 38 % des électeurs communistes seraient des ouvriers, pour un pourcentage d'ouvriers dans la population électorale de 19 %. L'application du pourcentage de 38 % aux 4.911.000 suffrages communistes de 1951 donne un chiffre de 1.866.000, correspondant à moins de la moitié du total des suffrages ouvriers, calculés sur les mêmes bases pour chaque parti. Les progrès récents du communisme dans certaines régions industrielles peuvent avoir porté cette proportion à un peu plus de 50 %.

Ces chiffres comportent évidemment une marge d'erreur assez grande. Mais lorsqu'on considère qu'aux élections de conseils d'administration des caisses de sécurité sociale, les candidats de la C.G.T., soutenus par le parti commu-

niste, n'ont obtenu en 1950 et 1955 qu'un peu plus de 40 % des voix dans les collèges de salariés (60 % environ pour la sécurité sociale minière), on trouve dans le recoupement ainsi opéré une forte raison de conclure, en termes électoraux, que le P. C. est un parti ouvrier à 50 % environ, et que la classe ouvrière est, du même point de vue, à moitié communiste.

En ce qui concerne les agriculteurs, les résultats du sondage de 1952 paraissent plus sujets à caution : d'après eux, en effet, le parti communiste obtiendrait 45 % environ des suffrages des ouvriers agricoles, mais 9 % seulement de ceux des cultivateurs exploitants (propriétaires, fermiers ou métayers).

Or, parmi les départements les plus fortement agricoles, un assez grand nombre (principalement situés dans le Centre, le Sud-Ouest et le Sud-Est) donnent aux listes communistes des pourcentages de suffrages nettement supérieurs à la moyenne nationale[6]. C'est ainsi qu'en 1951, la Corrèze avait donné le plus fort pourcentage de voix communistes, alors qu'il s'agit d'un département essentiellement agricole, et dans lequel la grande majorité des exploitants sont propriétaires[7]. Antérieurement, un autre département rural, le Lot-et-Garonne, avait longtemps détenu le même record.

Il est permis de se demander si les résultats du sondage d'opinion n'ont pas été faussés par la traditionnelle méfiance des paysans, qui répugnent certainement plus que les ouvriers à dire à un enquêteur qu'ils votent pour le parti communiste : peut-être seuls ceux qui sont des adhérents ou tout au moins des sympathisants affirmés du parti, acceptent-ils de donner une telle réponse, ce qui expliquerait que ce soit, d'après les sondages d'opinion, parmi les paysans que se rencontre la plus grande proportion d'électeurs communistes se déclarant d'accord avec toutes les positions du parti.

Personnellement, nous pensons que 25 à 30 % au moins

des électeurs communistes doivent être des paysans, parmi lesquels 8 à 10 % seraient des ouvriers agricoles, et près de 20 % des chefs d'exploitation. Il convient de souligner que ces derniers se recrutent en très grande partie, dans des régions pauvres où la polyculture traditionnelle ne donne qu'un revenu dérisoire par rapport à la somme de travail fournie par les cultivateurs, et dans le midi viticole, où la surproduction chronique annule en grande partie les effets psychologiques qu'on pourrait attendre de l'existence d'une économie spécialisée et des rendements élevés qu'elle permet.

Le surplus des électeurs communistes se recrute parmi les fonctionnaires, les employés, les femmes sans profession appartenant au milieu ouvrier, les membres des professions libérales et les étudiants : ces deux dernières catégories comportent, d'après le sondage de 1952, un pourcentage relativement élevé d'électeurs communistes, vraisemblablement guidés par des considérations idéologiques.

Ajoutons que le collège électoral du parti communiste paraît être, d'après le sondage, à la fois le plus jeune de ceux de tous les partis français (42 % de ses membres ayant moins de 35 ans) et celui qui comporte le moins de femmes (30 %). Sur ce dernier point, les conclusions tirées de l'étude des quelques cas dans lesquels hommes et femmes ont voté en France dans des sections de vote séparées confirment le résultat du sondage[8].

Il est intéressant de comparer ces indications — qu'on doit considérer, répétons-le, comme donnant valablement des ordres de grandeurs, des tendances, et non des chiffres précis — avec celles dont on peut disposer en ce qui concerne l'Italie. Nous devons à M. Mattéi Dogan, chargé de recherches au Centre National de la Recherche Scientifique, de précieux renseignements à cet égard : de l'étude à laquelle il a procédé, il ressort qu'en Italie comme en France, une moitié environ des électeurs communistes paraissent provenir de la classe ouvrière, étant précisé que

les régions les plus industrialisées ne sont pas celles où le parti communiste italien est le plus fort. Par contre, l'agriculture italienne fournirait au communisme environ 40 % de ses électeurs, le surplus, soit 10 %, provenant de la classe des employés, petits fonctionnaires et artisans.

Cette différence paraît tenir d'une part au sort misérable de beaucoup de métayers italiens, d'autre part à la proportion des ouvriers agricoles, plus forte en Italie qu'en France, en raison du régime foncier du sud de la péninsule.

On est en somme tenté de conclure de cette comparaison que l'insuffisance (absolue ou relative) du niveau de vie constitue sans doute un facteur de puissance électorale du communisme plus important en Italie qu'en France.

On peut penser en effet que, dans notre pays, le vote communiste correspond, pour une part appréciable, à un réflexe traditionnel de vote à gauche et d'opposition systématique, plutôt qu'à une adhésion réelle à la doctrine et au programme du parti communiste, et à un désir véritable de le voir accéder au pouvoir.

On sait en effet combien la psychologie politique française a été façonnée par l'histoire dans le sens de l'opposition au pouvoir. Sans parler des résistances féodales à l'établissement de l'absolutisme monarchique, celui-ci, au XVIIe siècle, a fait naître une profonde hostilité, non seulement dans les populations protestantes après la Révocation de l'Edit de Nantes, mais d'une façon plus générale, dans toutes les provinces où l'action des intendants a restreint ou supprimé celle des autorités locales. La centralisation jacobine, puis napoléonienne, succédant à celle de l'ancienne monarchie, a prolongé et renforcé ce réflexe d'opposition au pouvoir. D'autre part, le fait qu'au XIXe siècle les partis démocratiques ont dû pendant longtemps lutter contre des gouvernements autoritaires n'a pas été de nature à leur donner le sens de l'Etat. En fait, la tradition politique française a abouti au contraire à créer une sorte

d'antinomie entre la notion de démocratie et celle de gouvernement. Un homme comme Alain a exprimé avec une parfaite clarté cette tradition, selon laquelle, comme il l'a écrit « la résistance aux pouvoirs importe plus que l'action réformatrice ».

Aussi, là où cette tradition subsiste (c'est-à-dire, entre autres régions, dans beaucoup des départements ruraux du Centre, du Sud-Ouest et du Sud-Est, où le parti communiste trouve un nombre important d'électeurs dans les milieux paysans) a-t-on tendance à considérer le bulletin de vote, non comme un moyen de conquérir le pouvoir, mais comme un moyen de l'affaiblir. La conviction que l'Etat, que le gouvernement, ne peuvent être, par nature, que réactionnaires conduit à essayer de les brider en renforçant un parti d'opposition systématique. Combien significative à cet égard la réponse d'un maire communiste de la Drôme à qui l'on demandait pourquoi les propriétaires aisés de la petite commune qu'il administrait votaient pour le parti communiste : « En tous cas, pas pour qu'il prenne le pouvoir ». Combien révélateur également le fait que ce soit dans le Midi, et surtout dans le Midi rural, que le poujadisme ait recruté en 1956 le plus d'électeurs parmi ceux qui se prononçaient antérieurement pour le communisme.

La combinaison de cet état d'esprit avec le mécontentement dû à l'insuffisance du revenu agricole (elle-même explicable par l'obstacle qu'apporte à une reconversion de la polyculture traditionnelle le manque de capitaux des propriétaires exploitants) me paraît être la cause essentielle des votes communistes ruraux dans la moitié sud de la France.

J'ai indiqué plus haut pourquoi il ne me parait pas possible de retenir la conclusion du sondage de 1952 d'après laquelle les électeurs ruraux du communisme seraient ceux qui seraient le plus attachés à sa doctrine et à la réalisation de son programme : il est évident que s'il en était ainsi,

l'interprétation ci-dessus proposée serait sujette à révision. Mais comme le même sondage fait apparaître, parmi les chefs d'exploitations agricoles, un pourcentage d'électeurs communistes certainement inférieur à la réalité, je oonsidère qu'en ce qui concerne le communisme dans les milieux ruraux il peut être récusé.

En ce qui concerne par contre les électeurs urbains du parti communiste (pour lesquels les résultats se recoupent approximativement avec ceux des élections de la sécurité sociale comme avec les conclusions de la géographie électorale) le sondage de 1952 fait apparaître d'importantes divergences avec la doctrine du parti pour lequel ils votent: c'est ainsi, par exemple, que 44 pour 100 seulement des ouvriers votant pour le parti communiste (et 38 pour 100 des employés) pensaient que la révolution peut seule, à l'exclusion des réformes, améliorer la situation générale et la leur.

A l'égard de l'éventualité d'une guerre, l'attitude des électeurs communistes ne différait pas fondamentalement en 1952 de celle des électeurs des autres partis : 74 pour 100 souhaitaient en ce cas que la France restât neutre, si cela était possible (contre 78 pour 100 des socialistes, 76 pour 100 des radicaux, 75 pour 100 des républicains populaires, 67 pour 100 des modérés et 63 pour 100 des gaullistes). Ajoutons que 39 pour 100 des électeurs communistes pensaient que cette neutralité souhaitable serait également possible.

A l'égard de l'ensemble de l'électorat communiste, les auteurs du sondage de 1952 concluent que s'« il existe au centre de la masse électorale communiste un très fort noyau d'esprit militant et révolutionnaire, très attaché aux thèmes essentiels développés par les porte-paroles du parti communiste en France », « une proportion sensiblement égale, voire légèrement supérieure »... « ont voté communiste sans que leur prise de position générale soit d'une nature essentiellement différente de celle des électeurs des autres partis ».

Ces diverses remarques permettent, semble-t-il, d'apprécier dans quelle mesure le parti communiste français est véritablement, comme il l'affirme, le seul interprète authentique de la volonté politique de la classe ouvrière.

Il nous paraît incontestable qu'aucun autre parti n'obtient dans la classe ouvrière une audience comparable à celle du parti communiste, parce qu'aucun n'éveille en elle autant d'espérance. Il n'y a, après les élections de 1956 aucun raison, bien au contraire, de penser que cette situation tende à se modifier.

Mais il nous paraît non moins incontestable que, faute d'une véritable unité politique de la classe ouvrière française, le parti communiste n'incarne pas véritablement à lui seul sa volonté et ses espérances politiques, et surtout qu'il exprime en même temps autre chose que cette volonté et que cette espérance.

François Goguel.

NOTES

1. « D'après les documents publiés par le parti lors de son congrès national, la répartition s'établit de la manière suivante : cellules d'entreprises, 22 % ; cellules rurales, 34 % ; cellules locales, 44 % ». Association française de science politique — Partis politiques et classes sociales en France, sous la direction de Maurice Duverger. 74me *Cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, Paris, Armand Colin, 1955.

Nous emprunterons plusieurs indications aux études rassemblées dans ce cahier, notamment à celle de J.-D. Reynaud et Alain Touraine sur les ouvriers, et à l'analyse anonyme de la structure sociale du parti communiste.

2. Sauf dans la Seine, le Nord et le Pas-de-Calais.

3. Voir, dans le cahier *Partis Politiques et classes sociales en France*, p. 182, les indications données dans l'étude sur le parti communiste.

4. *Loc. cit.* p. 183.

5. Voir F. Goguel, *Géographie des élections françaises de* 1870 *à* 1951. 27me cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris, Armand Colin, 1951. Cartes n° 53 (p. 117) et n° 59 (p. 133).

6. *Loc. cit.* cartes n° 53 (p. 117) et 58 (p. 132).

7. Ce pourcentage a sensiblement baissé en 1956, comme dans toute la moitié sud de la France, et sans doute au bénéfice du poujadisme.

8. Voir *Nouvelles Etudes de Sociologie Electorale*, rassemblées et présentées par F. Goguel, 60me cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris, Armand Colin, 1954. Pages 185 et suivantes.

INCERTITUDES DOCTRINALES DU PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS

Le Parti Communiste Français professe le marxisme, selon l'interprétation que cette doctrine a reçue de Lénine et de Staline. En matière de philosophie proprement dite, il ne fait preuve d'aucune originalité particulière, il n'a pas apporté de pierres nouvelles à l'édifice bâti par les théoriciens soviétiques. Il se contente de faire sien le bien qu'il reçoit d'U. R. S. S. Rien en France qui ressemble à l'œuvre de certains dirigeants communistes italiens d'hier et d'aujourd'hui, Antonio Gramsci ou Palmiro Togliatti. Faut-il faire exception pour le philosophe Henri Lefebvre, dont le credo marxiste est incontestablement plus ouvert que celui de la tradition soviétique récente reprise par les communistes français ?[1] Mais H. Lefebvre est une autorité très discutée dans le Parti[2]. C'est de plus un intellectuel, qui n'a pas d'influence directe au sein des organes directeurs ou auprès de ceux qui présentent la doctrine à l'usage des masses. Aussi pour connaître l'essentiel de la philosophie communiste française, peut-on s'adresser en toute sécurité au petit opuscule de Staline, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, ou à l'ouvrage plus ample de Engels qui porte le titre d'*Anti-Dühring*. On ne trouve pas des thèses différentes dans les ouvrages de R. Garaudy[3] ou dans ceux de Politzer ou de ses successeurs, Guy Besse et Maurice Caveing. Aussi bien, pour l'étude de la philosophie du communisme français, peut-on renvoyer le lecteur à des ouvrages généraux traitant du marxisme doctrinal. Si l'on veut au contraire

apprendre ce qu'il y a d'original dans la doctrine du Parti Communiste Français et en étudier l'évolution, il faut emprunter un tout autre chemin et analyser les convictions principales qui sous-tendent ses positions politiques.

Le Parti Communiste Français est en effet, comme aiment à le répéter les communistes, un « parti de type nouveau » : à la différence des partis bourgeois antérieurs, et même à la différence de tous les autres partis ouvriers, le parti communiste ne se conçoit pas comme une organisation politique particulière tirant son inspiration d'une conception du monde générale élevée au-dessus des options politiques particulières, il prétend n'être pas autre chose que le groupement de l'élite révolutionnaire du prolétariat, porteur du destin de toutes les classes sociales et du sens de l'histoire. Le Parti est l'incarnation pratique de la théorie révolutionnaire. Conformément aux thèses marxistes, la théorie n'est pas en lui séparable de la praxis.

Que pouvons-nous faire de mieux dans ces conditions, pour connaître la doctrine du P. C. F., que d'examiner la théorie plus ou moins explicite qui anime ses attitudes et ses choix politiques ? Et, comme c'est surtout depuis la deuxième guerre mondiale que le Parti Communiste Français est parvenu à l'établissement de la structure du parti de type nouveau au sens strict[4], c'est aussi depuis cette époque qu'il est particulièrement intéressant d'étudier la doctrine politique de son action et de son organisation. De l'idée d'un « communisme occidental » ou d'une voie particulière de la France vers le socialisme, jusqu'à l'idée d'un Parti de la Nation française, en passant par une phase idéologique plus « internationaliste » et plus révolutionnaire, nous verrons se mouvoir la pensée des dirigeants communistes français, sous l'effet des circonstances aussi bien que sous l'effet de choix doctrinaux.

I. « COMMUNISME OCCIDENTAL ».

Lentement mûri au cours des années 1925-1939, éprouvé par les événements d'août 1939, par la dissolution

de septembre 1939 et par les luttes dans la résistance, le Parti Communiste Français se présentait pour la première fois à la fin de la guerre comme un très grand parti, pleinement conscient de son originalité.

Il profitait de multiples circonstances qui lui offraient des chances de succès exceptionnelles. Un régime républicain vieux de soixante-dix ans s'était effondré en juillet 1940. Les hommes de ce régime et le régime lui-même étaient apparus comme les responsables d'une défaite militaire humiliante. Les Radicaux et les Socialistes pouvaient être accusés de négligence dans la préparation de la guerre. Taisant les événements d'août 1939, les communistes se vantaient au surplus d'avoir été les opposants les plus compacts et les plus farouches à la politique de capitulation qui avait conduit aux accords de Munich à l'automne de 1938. Enfin, la droite, qui avait largement participé aux activités du gouvernement de Vichy, sortait affaiblie de ces années troubles et aventureuses. Le Parti Communiste Français se présentait ainsi comme le parti — le seul — qui fût resté fidèle à la patrie quand la bourgeoisie la trahissait en se ralliant à Vichy. Les communistes avaient la conviction que la bourgeoisie était condamnée irrévocablement par l'histoire et que seule la classe ouvrière pouvait assurer un avenir à la France, sous la direction du Parti Communiste, qui en regroupait les éléments les plus dynamiques. En face d'une décadence qui menait aux diverses formes de l'existentialisme et aux scandales politiques, le communisme jouissait en France de tout l'élan d'une force jeune et nouvelle, détentrice des valeurs de l'avenir[5].

Ainsi le parti, qui comptait 206.000 adhérents en décembre 1937 et 309.000 en décembre 1944, voyait ses effectifs s'élever bientôt à 804.000 (décembre 1946) et à 907.000 lors du XIme Congrès en 1947. Aux élections de septembre 1945, il obtenait 24,6 % des suffrages exprimés, en novembre 1945, 26,1 % (5 millions de voix). A son

apogée il comptera 5,1 et même 5,4 millions d'électeurs (juin et novembre 1946).

N'était-ce pas, pour cette large élite du prolétariat, l'heure de la prise du pouvoir et de l'instauration de la dictature du prolétariat? Le Parti Communiste Français, parti de type nouveau, allait-il s'efforcer de suivre le chemin tracé par le parti révolutionnaire de Lénine en 1917 ? Il n'en fut rien. Et cet événement marque la première variation doctrinale du P.C.F. depuis la dernière guerre. Au lieu de viser à la révolution par la dictature du prolétariat, Maurice Thorez laissa entrevoir la possibilité d'une révolution pacifique par l'installation d'une démocratie française traditionnelle mais renouvelée. Fidèle à des idées qui lui étaient peut-être personnelles et qu'il avait déjà souvent exprimées avant la guerre, Thorez se prononce pour la collaboration du Parti Communiste avec toutes les « forces ouvrières et républicaines ». Union avec les socialistes, main tendue aux travailleurs catholiques, tels seront alors les mots d'ordre. Le leader français s'en est expliqué dans une interview au *Times* de Londres le 18 novembre 1946 :

« Nous avons répété expressément au cours de notre campagne électorale que nous ne demandions pas au peuple le mandat d'appliquer un programme strictement communiste, c'est-à-dire reposant sur une transformation radicale du régime actuel de la propriété et des rapports de production qui en découlent. Nous avons préconisé un *programme démocratique* et de reconstruction nationale, acceptable par tous les républicains, comportant les nationalisations, mais aussi le soutien des moyennes et petites entreprises industrielles et artisanales et la défense de la propriété paysanne contre les trusts »[6].

Simple manœuvre tactique ou version particulière de la théorie de la révolution marxiste ? L'histoire choisira entre ces interprétations, lorsque seront mieux connus les rapports qui existaient à cette époque entre les partis communistes occidentaux et le secrétariat du Parti Communiste Bolchevik (d'Union Soviétique). L'explication la plus vraisemblable est que, avec ou sans l'accord des dirigeants soviétiques, certains communistes d'Europe centrale

et occidentale ont envisagé sincèrement la possibilité de révolutions d'un type tout différent de ce qui avait été fait par Lénine. Les chefs politiques communistes d'Allemagne de l'Est chercheront ainsi en 1945-1946 une « voie particulière de l'Allemagne » vers le socialisme[7]. Maurice Thorez adoptait une position assez voisine en ce qui concerne la France :

> « Les progrès de la démocratie à travers le monde, disait-il, en dépit de rares exceptions qui confirment la règle, permettent d'envisager pour la marche au socialisme d'autres chemins que celui suivi par les communistes russes. De toute façon, le chemin est nécessairement différent pour chaque pays. Nous avons toujours pensé que le peuple de France, riche d'une glorieuse tradition, trouverait lui-même sa voie, vers plus de démocratie, de progrès et de justice sociale »[8].

Irait-on plus loin encore ? La doctrine du Parti Communiste Français allait-elle prendre un caractère nettement original par rapport à la version soviétique du marxisme ? C'est ce que semblait indiquer l'expression de « communisme occidental » employée une fois par Maurice Thorez dans un banquet de journalistes anglo-américains en 1947. L'expression, il est vrai, n'a jamais été reprise par la suite dans le Parti Communiste Français[9]. Mais 1947 ne marquait-il pas déjà une coupure dans l'histoire doctrinale de celui-ci ? Une définition plus précise du contenu d'un « communisme occidental » par Thorez serait déjà venue trop tard.

En pratique, le communisme français se fit pourtant remarquer dans les années d'après-guerre par une doctrine relativement libérale. Libéralisme politique, qui prenait corps dans une idéologie démocratique. Libéralisme économique aussi, qui s'exprimait dans l'intention de ménager la petite et moyenne propriété industrielle et de garantir la propriété privée des artisans et des paysans. Le Parti encourage les ouvriers à participer de toutes leurs forces au développement de la production. Il s'efforce d'atténuer la violence des revendications ouvrières. Les grèves de mai et juin 1947, dans les usines Renault et à la S.N.C.F.,

semblent même l'avoir pris au dépourvu. Très vite, il est vrai, il s'était vu obligé d'appuyer le mouvement et d'en prendre la direction. Mais ce fut avant tout pour éviter d'être débordé par une aile gauche embarrassante, trotzkyste et syndicaliste-révolutionnaire. C'est en effet l'époque où tente de se constituer un Parti Communiste International, affilié à la IVme Internationale, bientôt réduit au silence.

Le Parti Communiste cependant s'est tellement associé aux formes institutionnelles de la nouvelle république qu'il fait siens des mots d'ordre anti-dirigistes, qui expriment le degré limité de socialisation des moyens de production que le Parti accepte alors. Il demande ainsi aux ouvriers le respect scrupuleux des conventions passées entre le patronat et la C.G.T. Ce n'est sans doute pas uniquement par naïveté que beaucoup de Français ont cru alors que l'idéologie du Parti pouvait s'intégrer aux convictions politiques d'une nouvelle démocratie sociale à mi-chemin entre le régime républicain bourgeois et la dictature du prolétariat hostile à toute propriété privée des moyens de production.

II. LA RÉVOLUTION PAR L'UNITÉ D'ACTION A LA BASE.

En 1947, des événements importants traversent la vie des partis communistes tant de l'Europe orientale que de la France ou de l'Italie. Après une conférence des partis communistes en Pologne, le Kominform est créé et installé à Belgrade en septembre 1947. C'est l'occasion d'attaques violentes contre les socialistes S.F.I.O. et contre la « troisième force » en France. Maurice Thorez en prend acte au Comité Central du 29 octobre 1947.

Que s'était-il passé ? Dans le cadre des thèses idéologiques soutenues par M. Thorez et son entourage au cours des années 1945-1947, le XIme Congrès du Parti, réuni à Strasbourg en juin 1947, avait lancé un large appel à l'unité d'action avec les socialistes. S'agissait-il encore d'appel à l'alliance gouvernementale pour l'établissement d'une démocratie française renouvelée ou s'agissait-il déjà d'un

effort pour la réalisation d'un objectif bien différent qui portera bientôt le nom d'unité d'action *à la base* ? Il est difficile de le dire. Il est plus probable toutefois qu'on ne s'écartait pas encore du « programme démocratique et de reconstruction nationale ». C'est ce qui fut réprouvé par le Kominform.

Mais il semble aussi que les esprits s'étaient déjà orientés vers des doctrines en partie nouvelles dès le Congrès de Strasbourg. On y parle en effet de « démocratie nouvelle », et l'expression deviendra le titre d'une revue de propagande communiste. Mais la démocratie nouvelle semble désormais exclusive du système des alliances entre le Parti Communiste et les autres partis de gauche pour la mise en place d'une démocratie parlementaire et sociale. Désormais, c'est le parti communiste qui a le monopole de la « démocratie nouvelle ». Il semble bien que l'on revienne ainsi à une doctrine du prolétariat, du parti et de la révolution, beaucoup plus proche de la théorie de la dictature du prolétariat.

Aussi bien cette évolution dans la théorie politique a-t-elle déjà son contrecoup dans l'organisation. Léon Mauvais, secrétaire à l'organisation, a publié dans les *Cahiers du Communisme* de mai 1947 une étude où sont critiqués les procédés en usage dans les cellules du parti. L'intention évidente est de lutter contre un trop grand exclusivisme et de faire du parti un grand parti, démocratique et populaire, avec des effectifs très nombreux. On parlera toujours d'unité d'action, mais les contacts que l'on se propose de prendre doivent avoir lieu *à la base*. Visent-ils l'annexion progressive au Parti Communiste des militants des autres organisations ? Il est difficile de l'affirmer. Toujours est-il que la politique des alliances entre Parti Communiste et organisations centrales d'autres mouvements ou partis, est déjà abandonnée au profit d'une politique d'expansion du seul Parti par le moyen de l'unité d'action à la base.

On ne peut douter qu'il s'agisse d'un tournant idéolo-

gique important quand on remarque que c'est aussi l'époque où commence une campagne de critique contre les intellectuels et contre leur position dans le parti et où se prépare le lancement d'une revue de doctrine et d'action qui paraîtra à la fin de 1948 sous le titre de *Nouvelle Critique*.

Pourtant, dans la pratique, on s'essaie maladroitement — ou peut-être à contre-cœur — à réaliser les objectifs indiqués lors de la réunion du Kominform de Varsovie. Objectifs difficiles à atteindre puisqu'il faut à la fois se défier des alliances avec des organisations étrangères au Parti Communiste comme la S.F.I.O. et la Troisième Force, et qu'il faut cependant développer l'unité d'action et élargir le front de la lutte pour une politique économique et sociale dirigée contre l'impérialisme américain. On assiste donc à la création d'organismes qui, au lieu de réunir les *têtes* des partis ou de mouvements divers, s'efforcent d'organiser les travailleurs *à la base*, l'impulsion étant donnée par les seuls militants du Parti qui s'introduisent dans ces organismes. Une résolution du Comité Central du 15 avril 1948 prévoit ainsi la réalisation d'une large union dans des « Comités de défense de la République, pour faire échec au plan des fauteurs de guerre civile[10] ». Au début du même mois s'était réunie, sous l'inspiration de la C.G.T., une conférence nationale des délégués ouvriers aux Comités d'entreprises et des comités techniques paritaires de la fonction publique. Les 8.700 délégués se sont engagés à utiliser les prérogatives des comités d'entreprise, à mettre en œuvre une activité plus systématique pour le contrôle des prix et des entreprises, à faire campagne pour l'élargissement des attributions des comités d'entreprise, à soutenir les revendications ouvrières dans chaque entreprise, à lutter pour la baisse des prix et le relèvement des salaires, à déceler et à dénoncer publiquement les surprofits que camouflent les entreprises, à combattre contre le plan Marshall et à surveiller les investissements du capital étranger dans les entreprises françaises. Un Comité National

des Comités d'Entreprise est également créé à l'issue de cette conférence. Tous ces délégués, en contact avec la masse, devaient servir au parti pour l'élargissement de la base ouvrière au-delà du parti. Retour à la doctrine marxiste la plus pure, à l'idée du *rôle déterminant et exclusif du prolétariat ouvrier dans la révolution sociale.* Retour également à la défiance pour l'action parlementaire et pour les alliances politiques au plus haut échelon. Défiance nouvelle enfin à l'égard des intellectuels et des théoriciens. Le mot d'ordre est que tout doit venir du parti et que tout dans le parti doit venir de la base.

C'était peut-être même revenir à une attitude qu'avait condamnée Lénine. N'était-ce pas faire une confiance trop grande à la « spontanéité » du mouvement ouvrier ? Toujours est-il que le Kominform, qui, à sa deuxième réunion (à Sinaia, en Roumanie, du 19 au 20 juin 1948), venait de condamner Tito, formulait aussi des réserves expresses à l'encontre de la politique des fronts nationaux et des fronts populaires[11]. Après avoir demandé au parti de renoncer aux alliances, à l'action parlementaire et à l'idée d'un communisme occidental, on lui demandait sans doute aussi de renoncer à un élargissement inconsidéré de sa base et de se replier sur lui-même en se durcissant pour le combat.

La conjoncture politique internationale appelle ce durcissement. On parle de crise aux Etats-Unis. L'économiste soviétique, E. Varga, n'a pas voulu l'admettre : il s'est trouvé aussitôt en butte à de sévères critiques[12]. Il faut s'attendre à une guerre, seule issue pour les capitalistes aux abois. L'objectif devient donc la défense de l'U.R.S.S. et corrélativement, la défense de la paix. Il faut des partis communistes fortement organisés, sans fissure. On ne renoncera pas à l'unité d'action à la base avec tous les progressistes, mais on la restreindra de plus en plus à des buts immédiats.

La classe ouvrière, dans la nouvelle lutte qui s'engage, ne doit compter que sur elle-même. La Conférence d'organisation du parti à Montreuil en avril 1949, insistera sur le

refus de toute collaboration des classes et dénoncera des pratiques de ce genre dans certains comités d'entreprise. Mais si la classe ouvrière ne doit compter que sur elle-même, et développer sa propre combativité, les communistes à plus forte raison ne doivent compter que sur eux-mêmes et sur leur organisation partisane. Dès le 16 novembre 1948, une résolution du Comité Central du P.C.F. l'affirmait : « Il *dépend des communistes* essentiellement que les forces ouvrières et démocratiques s'unissent pour lutter victorieusement ». Rappelant le discours de Maurice Thorez au Congrès de Strasbourg en 1947, Léon Mauvais insistait pour que l'on développe l'action dans les entreprises[13]. B. Frachon demandait de son côté que l'on réalise l'unité d'action, mais de telle manière qu'au lieu d'imposer des convictions, on s'efforce de convaincre les partenaires[14]. Dans ce cadre, dans ce cadre seulement, très différent du système des alliances au sommet, la main reste tendue, même aux travailleurs catholiques, comme le souligne Jeannette Vermersch au Comité Central, le 1er juillet 1949.

La mise au pas des intellectuels se poursuit. Etant donné le rôle exceptionnel qui est maintenant dévolu au *parti* communiste et à lui seul, les intellectuels doivent se soumettre à sa ligne et dépouiller tout individualisme. Casanova s'y emploie dans les *Cahiers du communisme* en 1948-1949. La *Nouvelle Critique* de son côté enregistre une autocritique de Henri Lefebvre qui s'accuse d'avoir accordé trop d'importance aux œuvres du jeune Marx aux dépens de la théorie matérialiste de sa maturité.

Tout ce mouvement aboutit aux positions radicales qui seront affirmées dans les réunions du Comité Central de la fin de l'année 1949. Le discours de Maurice Thorez à la réunion d'Ivry le 7 octobre 1949 tourne autour des thèmes de la lutte entre les deux camps à l'échelle internationale, de la crise du capitalisme et de l'éventualité d'une victoire du socialisme où « mène indiscutablement » la « ligne de pente » des événements. On a sous-estimé les possibilités

d'action de la classe ouvrière — de la classe *ouvrière* seule. C'est dans ce contexte que M. Thorez reparle lui aussi d'unité d'action, mais d'une unité d'action réalisée « sans qu'il puisse être question d'atténuer la critique nécessaire, indispensable des dirigeants socialistes et de leur politique de trahison. Au contraire ! » Le mot d'ordre sera donc : vigilance partout, « vigilance à l'intérieur même du parti ».

Le 10 décembre, Cogniot attaque la clique des assassins et des espions titistes, et, à la suite de Maurice Thorez, insiste sur *l'internationalisme* qui doit inspirer le mouvement communiste. Internationalisme qui consiste à suivre Staline et l'Union soviétique. Songe-t-on encore que la France pourrait avoir sa manière à elle de passer au socialisme ? Se souvient-on encore de l'idée d'un communisme occidental ? Le critère de la fidélité au communisme est désormais la seule fidélité à l'U.R.S.S. : « L'idée de l'internationalisme prolétarien, dit Cogniot, doit tout animer. Plus que jamais, c'est l'attitude de chacun par rapport à l'Union soviétique qui doit servir de pierre de touche[15] ». Le même jour, dans un discours de clôture, Maurice Thorez précise : « Parfois certains disent : on parle trop de l'Union Soviétique. Mais de quoi parlerions-nous si nous ne parlions pas de l'Union Soviétique, du pays socialiste, de son incomparable exemple à opposer aux misères, aux crimes du capitalisme ? Regardez maintenant ces pauvres dirigeants socialistes qui prétendent opposer à l'Union soviétique les « réalisations » du travaillisme britannique qui assure les profits du capitalisme en bloquant les salaires de misère des ouvriers anglais et en brisant l'action revendicative de ces ouvriers ».

Il faut en finir avec le réformisme stérile, il faut *dépasser les revendications économiques elles-mêmes*. Car celles-ci ne s'arrachent pas «dans des pourparlers et des entrevues». « Ce qui est décisif, dit Thorez, c'est la mobilisation des masses. C'est la lutte qui décide... ». Il se plaint que l'unité d'action soit plus fréquente sur le plan économique que sur le plan politique. « Peut-être est-ce parce que nous n'avons

pas encore établi assez clairement aux yeux des masses le lien entre la politique de guerre et la situation des masses, et dès lors, le lien entre la lutte pour les revendications immédiates et la bataille générale pour la liberté et la paix... ». Unité d'action, main tendue, Maurice Thorez reste fidèle à ses thèses les plus chères, mais combien modifiées ! La main est tendue aux travailleurs catholiques, mais « sans que nous renoncions à l'affirmation de nos principes matérialistes et laïques et à la *lutte politique contre la hiérarchie de l'Eglise* ». Thorez demande un «gouvernement de la paix et de l'indépendance nationale», mais, ajoute-t-il, « il ne s'agit pas de recommencer 1934 et 1936 ».

Pour un parti aussi fermé sur lui-même, dans une attitude de défense et de préparation révolutionnaire, la *fermeté idéologique* est essentielle. La liberté de la discussion ne s'étend pas aux principes du communisme : « La liberté de discussion est entière dans le parti, déclare Thorez, jusqu'à la décision, disent nos statuts, décision qui doit être appliquée par tous sans exception. Il va de soi que la discussion doit se faire sur la base des principes, et que nous n'admettons pas la liberté d'introduire dans le parti la marchandise de l'ennemi. Certains petits bourgeois veulent penser « librement », disent-ils[16]. Et ils répètent simplement ce que la presse bourgeoise et la radio qui ment, débitent contre la classe ouvrière. *Il ne peut y avoir deux lignes* dans le parti. Il y a une seule ligne, la ligne révolutionnaire, du prolétariat, la ligne léniniste, stalinienne du parti communiste ». Il faut donc développer l'autocritique, mais pour procéder à celle-ci, « il faut avoir l'esprit de parti ». Il faut l'avoir en tous les domaines : « sur le plan politique, idéologique, philosophique, scientifique, esthétique, dans la littérature, comme dans les arts... ».

Comme le Congrès de Strasbourg avait ouvert en 1947 cette seconde étape dans l'évolution de la doctrine politique du parti Communiste Français après la guerre, c'est, nous semble-t-il, le XIIme Congrès, tenu à Gennevilliers du

2 au 6 avril 1950, qui en marque l'apogée. peut-être même la fin.

Dans son effort pour se constituer en parti révolutionnaire d'élite fortement organisé en vue d'une lutte décisive pour la prise de pouvoir du prolétariat, le parti avait eu à vaincre de grandes résistances internes. Au Comité Central de St-Denis, le 10 décembre 1949, Thorez avait parlé de l'hésitation dans les rangs du Parti, et en avait rendu raison par l'insuffisance de la formation des adhérents venus au Parti Communiste après la Libération. Ceux-ci constituaient en effet les trois quarts de ses effectifs en 1950. Or des étudiants avaient démissionné avec bruit lors du procès de Rajk. A Lille une cellule avait refusé de prendre position sur ce procès. De nombreuses fédérations (Rhône, Marne, Pyrénées Orientales, Aube, Indre, Loire) perdaient des effectifs et manquaient de dynamisme. Le Parti ne s'était pourtant pas laissé décourager et avait procédé, dans les six mois qui précédèrent le Congrès, à une large épuration, souvent dirigée par Thorez en personne. Tous les militants trop mous ou trop peu soviétophiles avaient été exclus. Avec des effectifs en diminution (786.000 au XIIme Congrès contre 907.000 au XIme en 1947), le Parti s'était donc rapproché davantage de la nouvelle version de l'idéal révolutionnaire adoptée depuis 1947.

Congrès de « consolidation » en apparence, le XIIme Congrès entérinait le succès de la théorie du primat de la lutte politique sur la lutte économique, alors que certaines grèves récentes relevaient encore de la pure action syndicale, les militants négligeant de faire surgir des revendications économiques une prise de conscience politique. Encore une fois, c'était là « sous-estimer la combativité des masses ». Est-ce dans le même sens qu'il faut entendre la déclaration d'Auguste Lecœur, disant : « Le Parti communiste est en retrait sur les masses qui commencent à s'unir politiquement et désirent un gouvernement d'union démocratique alors que beaucoup de communistes eux-mêmes ne croient pas sérieusement à cette possibilité » ?

Cette déclaration semble bien confirmer l'opinion de ceux qui demandaient une action révolutionnaire par l'unité d'action à la base. Mais l'idée d'un « gouvernement d'union démocratique » ne ramenait-elle pas, inversement, à l'optique du Front Populaire et de l'alliance parlementaire ? Quoi qu'il en soit, Lecœur, dont le destin dans l'histoire récente du parti devait justement rester assez énigmatique, devenait au XII[me] Congrès secrétaire à l'organisation en remplacement de Léon Mauvais, qui ne s'était pas acquitté efficacement du vœu du Congrès de Strasbourg pour une unité d'action sur la base des entreprises et des cellules d'entreprise. Les cellules d'entreprise n'avaient-elle pas décrû en nombre, par exemple dans la Seine où on en comptait 314 de moins qu'en 1947 et dans les Bouches du Rhône où on en comptait 246 de moins qu'en 1945[17].

Malgré tout cette doctrine « internationaliste » du Parti Communiste Français reposait sur des bases précaires. Tout dépendait, à chaque détour, de l'attitude de l'Union Soviétique. On le vit bien pendant le cours de l'année 1950, et la guerre de Corée fut quelque temps un signe de contradiction. Attentisme de l'U. R. S. S. qui conservait une attitude prudente devant le conflit coréen. Les militants se découragent. Jeannette Vermersch et Thorez réagiront[18]. Mais peut-être un vent nouveau a-t-il soufflé pendant quelque temps. Le parti replié sur lui-même, souffre de son isolement, et on peut se demander si certains de ses membres ne sont pas tentés par le neutralisme[19]. Thorez lui-même, d'ailleurs absent de France désormais, y aurait été favorable. On a parlé d'opposition entre lui et Jacques Duclos[20]. En tout cas, ce dernier va bientôt réagir ferme, pour maintenir le parti dans la fidélité à sa vocation « internationaliste » : « Il ne saurait être question, si l'on veut lutter efficacement contre le déclenchement d'une nouvelle catastrophe, de se situer dans une sorte d'oasis entre le camp de la paix et le camp de la guerre ». Ainsi, « dénoncer le pacte atlantique est une contribution utile à

la défense de la paix... Dénoncer le traité franco-soviétique serait un acte criminel qui ferait le jeu des fauteurs de guerre... Accuser le neutralisme de crypto-communisme est simplement un non-sens »[21].

III. « NOUVEAU COURS » : FRONT UNIQUE.

La doctrine léniniste du parti révolutionnaire d'élite dépend de la condition que ce parti soit lui-même le principe de son action. Elle devient instable lorsque le parti doit suivre les directives de quelque chose qui lui est étranger. Et quand on sait que l'attitude à l'égard de l'Union Soviétique était devenue la pierre de touche de la pensée et de l'action communistes pendant la période internationaliste qui va du congrès de Strasbourg à celui de Gennevilliers, on voit à quels dangers la fidélité idéologique était exposée. Les hésitations de l'U. R. S. S. et le neutralisme style 1950 ne purent entamer le parti, mais, en 1952, les premières lueurs d'une paix en Corée et les chances d'un règlement en Indochine, furent accompagnées d'un assez profond bouleversement dans l'idéologie du Parti Communiste Français. Il allait revenir à la politique des alliances, comme au temps du Front Populaire et de la Résistance.

Mais cette révision ne pouvait être que « déchirante » pour un bon nombre de militants, qui avaient eu une part prépondérante dans la direction du parti, principalement depuis le départ de Maurice Thorez : Marty, Tillon et leurs amis avaient lutté depuis toujours contre le renouvellement de la politique des alliances de style Front populaire ou Résistance. Ils craignaient que cela ne renforce les tendances « opportunistes » qu'ils avaient déjà dénoncées en 1947. Ils craignaient aussi un affaiblissement du parti. Il étaient partisans de l'unité d'action à la base, thèse qui exprima justement le point essentiel du programme du parti de 1947 à 1952. Mais tout leur effort tendait à éviter toute confusion entre cette politique et celle des alliances.

Après l'échec du gouvernement tripartiste en 1947, Tillon avait été le partisan d'un autre type de front unique, par les « mouvements de masse » cette fois[22], avec un programme plus unifié que les fronts populaires classiques, et surtout soudé à la base et non à la tête. Dans ces conditions, le mouvement de masse ne devait pas s'élargir au point de s'affadir et d'échapper à l'impulsion du Parti. C'est pourquoi Tillon avait fait exclure du mouvement des Combattants de la Paix des militants actifs non-communistes, comme J. Cassou et J.-M. Domenach. Tillon, comme Marty, avait critiqué la politique *d'élargissement* du Mouvement de la Paix en 1951.

Leur opinion avait-elle tant de poids qu'elle fût capable d'entraîner un raidissement de tout le Bureau Politique en mai 1952 ? C'est ainsi, semble-t-il, qu'il conviendrait d'interpréter la publication dans les *Cahiers du Communisme*, en mai 1952, d'un article célèbre de F. Billoux inspiré par Maurice Thorez lui-même, obligé de faire des concessions aux plus bouillants des « internationalistes » du Parti. Toujours est-il que Billoux affirmait : « Seule une politique avec la classe ouvrière dans le cadre du camp antiimpérialiste peut sauver notre pays... et garantir la paix ». Politique du pire, a-t-on dit parfois ! En réalité, politique révolutionnaire radicale, reposant sur la conviction léniniste du rôle primordial du parti révolutionnaire. Billoux constatait que « les capitalistes pris dans leur ensemble se refusent à une confrontation pacifique des deux systèmes[23] », que la bourgeoisie française a définitivement démérité et ne peut être le terme d'alliances valables : « La reconquête de l'indépendance n'est possible que *par la défaite de la bourgeoisie française* »[24]. Rôle privilégié et exclusif du prolétariat. Mais rôle plus privilégié encore du Parti Communiste. Constatant que « les conditions pour un renversement de la situation politique sont maintenant favorables[25] », Billoux déclarait : « *Seul le parti communiste*, à la tête de la classe ouvrière, unie à la paysannerie pauvre et moyenne et aux classes moyennes

des villes est capable d'organiser et de diriger cette action[26] ». Le Parti seul ! Billoux réaffirmait le refus de coopérer avec les dirigeants socialistes, qui ne tiennent compte de la volonté des masses que « pour manœuvrer contre cette volonté et mieux trahir les masses[27] ».

C'est dans ce contexte que fut lancée la manifestation du 28 mai 1952 contre le général Ridgway, point culminant de la politique d'unité d'action sans alliance. L'affaire échoua, et ce fut le grand désaveu d'une politique de cinq années, ce fut aussi le point de départ des événements qui menèrent à l'exclusion de Marty et de Tillon. Thorez enfin allait rentrer de Moscou pour encourager un « nouveau cours ».

Le redressement eut lieu à la mi-juin 1952. Le 11 juin Marty niait encore qu'il y eût un tournant. Mais A. Lecœur écrivait le même jour : « Il faut ouvrir portes et fenêtres, bannir tout sectarisme, laisser de côté ce qui peut nuire à l'union et à l'action contre la guerre, le fascisme, pour les revendications ». On avait insisté les dernières années sur le primat de l'action politique, il fallait rendre toute leur importance aux revendications économiques et syndicales. Au Comité Central du 18 juin, E. Fajon dénonçait la tendance à considérer « la lutte revendicative comme dépassée ». Quant à l'union, il fallait à nouveau la concevoir sous la forme des alliances. L'expression « unité à la base » allait perdre une bonne partie de son importance. Selon Fajon, « les outrances ne peuvent qu'affaiblir les liens entre le Parti et les plus larges couches de la population, alors qu'il importe de multiplier et de renforcer ces liens ». Le Comité Central va plus loin encore dans ses résolutions. Il déclare qu'il faut travailler « avec le concours des honnêtes gens de toute opinion qui veulent agir pour la défense des libertés, indépendamment des opinions politiques des participants et de leurs croyances religieuses, de leur appartenance de parti et de leur condition sociale ». Le Comité Central parle même des « compromis que comporte pour les uns et pour les autres » la nécessité

d'une lutte fraternelle. Jeannette Vermersch, qui avait publié le 31 mai 1952 un article dans le sens du durcissement[28], avouait maintenant que *la bourgeoisie n'est pas un bloc sans fissure et qu'il n'y a pas lieu de la dénoncer dans son ensemble* comme responsable de la politique de subordination à l'impérialisme américain.

En termes communistes, les menées des « activistes » extrémistes Tillon et Marty, conduisaient à la création d'un « front de masse » et exposaient au danger de désarmer idéologiquement le Parti et de le faire renoncer à son programme. Il y a pour celui-ci moins de danger de renoncer à son originalité dans un système d'alliance que dans un mouvement de masse, de caractère révolutionnaire certes, mais finalement incontrôlé. Lecœur dira en septembre 1952 qu'il veut un front national uni, mais qu'il refuse de voir le Parti Communiste perdre sa personnalité et son programme. Stil, de son côté, sera accusé d'avoir contribué à isoler la classe ouvrière et d'avoir sous-estimé le « rôle des couches plus larges ».

IV. PARTI COMMUNISTE ET NATION FRANÇAISE.

Le XIIIme Congrès du Parti Communiste Français, réuni à Ivry du 3 au 7 juin 1954, à la veille du vote des parlementaires communistes en faveur du gouvernement Mendès-France marque de manière éclatante le passage au « nouveau cours » et un retour au système des alliances et à l'action sur le plan parlementaire.

On assistera au Congrès à une nouvelle condamnation du « sectarisme », c'est-à-dire du repli du Parti sur lui-même. « Ce sectarisme a conduit à remplacer dans certains cas l'action unie des masses par l'intervention d'une petite minorité ». Le Congrès ajoute : « On a observé de la part des militants du Parti des rechutes dans l'anarcho-syndicalisme, des essais de remettre en honneur non seulement la « théorie des masses agissantes », mais le refus de militer dans des organisations de masse dirigées par des socialistes ou d'autres, ce qui aurait conduit les communistes

à s'isoler dans de petites organisations de secte, en pratiquant en fait le recul capitulard devant le travail de masse ».

Dans son discours de clôture, Maurice Thorez tirera les conclusions de ces critiques en offrant l'appui du Parti Communiste à toute politique qui tiendrait compte des trois nécessités essentielles suivantes : 1°) refus de ratifier les accords de Bonn et de Paris, cessez-le-feu en Indochine, règlement des différends entre grandes puissances par voie de négociations ; 2°) satisfaction des revendications économiques pressantes de la classe ouvrière et de tous les travailleurs ; 3°) défense effective des libertés démocratiques. Et Thorez de rappeler à ce propos la conférence nationale du Parti à Ivry en 1934 qui décida d'aboutir à tout prix à un Front unique avec le Parti socialiste. Nous sommes loin des thèses de 1950, lorsque Thorez affirmait que l'unité d'action à poursuivre n'avait rien à voir avec 1934 et 1936 !

Est-ce à dire que cette nouvelle politique anticipait déjà sur les offres d'unité d'action faites aux socialistes du monde entier par le XXme Congrès du Parti Communiste d'Union soviétique en février 1956 ? Pas tout à fait. On prendra conscience de la différence en observant la thèse idéologique qui sous-tend la nouvelle politique des alliances pratiquées, au moins épisodiquement, en 1954 puis en 1955 et en 1956. Il ne s'agit pas véritablement « de 1934 et de 1936 », en dépit de l'allusion faite à ces événements par Maurice Thorez au congrès d'Ivry de 1954. Il y va en réalité d'une théorie nouvelle sur le rapport entre classe et nation, que les communistes ont mise à la mode en 1954-1955, en se servant d'affirmations, soit anciennes, soit récentes, de J. Staline.

En bref, les alliances ne sont pas des accords d'action durables avec des organisations ou des forces politiques différentes du Parti Communiste. Elles sont provisoires et conduiront tôt ou tard à l'assimilation de toutes les classes

à la classe prolétarienne. Ce qui se justifie aux yeux des communistes par l'affirmation du caractère essentiel de la réalité de la *nation*, dont la classe ouvrière devient aujourd'hui le seul représentant véritable, à l'exclusion de la bourgeoisie déchue. Ce n'est plus tant parce qu'elle est « prolétariat » que la classe ouvrière est révolutionnaire et conduit à la libération totale de l'homme, c'est bien plutôt parce qu'elle représente aujourd'hui la nation que cette classe, comme jadis la bourgeoisie, est l'instrument de la sauvegarde des valeurs de cette nation, dont la liberté et l'indépendance sont en quelque sorte identifiées avec la libération de l'homme en général.

Maurice Thorez a conscience de la difficulté. D'un côté les communistes prétendent n'agir qu'au nom de la nation et de son indépendance, et cette nation compte des bourgeois et des petits bourgeois. D'autre part, les communistes prétendent être la vraie et unique force révolutionnaire. Ainsi, il semble qu'on affirme tantôt que le principe du mouvement est dans la nation, et tantôt qu'il est dans la classe ouvrière et dans le parti. « Certains prétendent, dit Thorez, découvrir une contradiction entre deux affirmations produites par nous. Nous disons d'une part, que les prises de positions nouvelles de personnalités et de groupes politiques, notamment dans la lutte contre la C.E.D., correspondent à un *mouvement objectif* des couches et des classes sociales, y compris certaines couches de la bourgeoisie inquiètes pour leurs intérêts ; d'autre part, nous affirmons que les progrès de la conscience nationale sont le fruit de l'action poursuivie sans relâche par notre parti. La contradiction n'existe que dans l'imagination de nos censeurs. C'est un fait que le Parti Communiste Français, guide de la classe ouvrière devenue porteuse des destinées de la nation, constitue la principale force dirigeante du mouvement national et démocratique. C'est un fait que les changements constatés aujourd'hui sont le résultat de notre action, de nos efforts d'explication, de nos appels répétés à l'union dans la lutte, de l'exemple donné par la classe

ouvrière. La classe ouvrière est seule en mesure de relever le drapeau de l'indépendance nationale, piétiné par les milieux dirigeants de la bourgeoisie française[29] ».

Tout l'effort des années récentes tendra à renforcer cette justification idéologique nouvelle de la politique communiste (en l'occurence, politique de soutien à des gouvernements de centre-gauche) : « Le rôle national du Parti Communiste Français, dira-t-on, n'est pas une donnée nouvelle, une politique occasionnelle. Depuis sa fondation, le Parti Communiste Français a constamment représenté et défendu l'intérêt national. Le XIIIme Congrès national de notre Parti a mis en évidence le fait que Parti de la classe ouvrière, celui-ci est devenu la principale force dirigeante de la lutte nationale ; parce que les intérêts de la classe ouvrière concordent en tout point avec l'intérêt national ; parce que c'est autour de la classe ouvrière que se rassemblent les forces qui luttent pour l'indépendance et la souveraineté nationales, contre les cercles dirigeants de la bourgeoisie française qui se sont faits les champions de l'asservissement de la France à l'impérialisme américain[30] ».

Pour appuyer cette thèse, on se sert de textes de Staline et on argumente de la façon suivante : la nation, tout en se développant sur une base de classe, est une réalité historique supérieure aux classes, elle n'est pas détruite par l'opposition des classes. Il en est d'elle comme de la langue, d'ailleurs élément constitutif essentiel de la nation. Selon Staline, la langue est commune à diverses étapes du développement historique et à diverses classes[31]. Ainsi, la nation est, elle aussi, commune aux diverses classes, au moins de manière successive. Elle est une sorte de réalité primaire dont chacune des classes en expansion porte à son tour les valeurs essentielles. N'est-ce pas à dire que la réalité nationale est fondamentale par rapport aux classes, qui ne seraient que dérivées et dont les valeurs ne tiendraient qu'aussi longtemps qu'elles sont en harmonie avec celles de la nation ou avec l'intérêt national ? Cette conclu-

sion risquerait de contredire gravement la thèse de Marx selon laquelle les prolétaires n'ont plus de patrie. Voici en tout cas comment les communistes français nous présentent aujourd'hui le rapport entre réalité nationale et classes sociales : « La primauté donnée par les marxistes à la classe sociale ne signifie nullement qu'ils fassent fi de la nation. La nation est une *réalité historique*, elle est apparue et se développe sur une base de classe... ; elle disparaît dans la société sans classes. Mais durant la longue période où elle existe, elle joue un rôle considérable, qui explique l'importance donnée par les marxistes aux mouvements nationaux[32] ».

Actuellement, l'importance de la nation s'expliquerait de la manière suivante : « Quand une classe a achevé son rôle historique, et devient un obstacle au développement de la société, elle se détache de la nation, tandis que les intérêts de la classe montante coïncident avec l'intérêt national ». Aujourd'hui, la classe capitaliste s'est détachée de la nation et la trahit. Ce sont donc les capitalistes, et non les prolétaires, qui n'ont plus de patrie. « Leur patrie, c'est leur coffre-fort ! » La classe ouvrière au contraire « devenue la classe ascendante du monde moderne », « *tend à devenir elle-même la nation*[33] ».

Ainsi Marx et Engels nous disaient jadis que la classe ouvrière en se soulevant libère la société tout entière de l'exploitation, nie radicalement la société actuelle et la supprime pour la remplacer par la société sans classe. On nous affirme aujourd'hui que la classe ouvrière devient *positivement* la nation, sans rien nier du tout sinon la puissance d'une classe particulière qui fut elle-même jadis la nation.

Le Parti Communiste Français se présente donc aujourd'hui comme le *Parti de la Nation française*. Telle est la définition la plus récente du contenu idéologique du communisme français, fondement d'une politique d'alliance avec tous les partis de gauche qui veulent lutter pour l'in-

dépendance nationale au sens où l'entendent les communistes.

***

Tout ceci est peut-être à nouveau remis en question depuis que le XXme Congrès du Parti Communiste d'Union Soviétique (février 1956) a proclamé la volonté des communistes de s'allier aux socialistes du monde entier sur des bases plus libérales et annoncé la possibilité du passage au communisme par des voies pacifiques et parlementaires.

C'était peut-être là la position de Maurice Thorez en 1945. C'était sans doute celle de Dimitrov et des communistes allemands après l'effondrement du IIIme Reich. Mais le « communisme occidental », démocratique et peut-être au fond réformiste, avait été alors balayé bien vite. Et il n'est pas facile de revenir à ces positions, timidement et brièvement affirmées, sans devoir renoncer de manière éclatante à ce qui a été l'idéologie du Parti durant la phase « internationaliste » et révolutionnaire de 1947-1952. Même la théorie de la classe ouvrière dépositaire des valeurs de la nation, à l'exclusion de la bourgeoisie qui trahit, n'est guère susceptible de s'adapter sans heurts aux exigences du moderne idéal soviétique de coexistence pacifique.

Le XIVme Congrès du Parti Communiste Français qui doit se tenir au Havre en juillet 1956 sera-t-il l'occasion d'une nouvelle interprétation de la politique des alliances, conforme à l'évolution doctrinale que l'on croit observer à Moscou, ou bien au contraire l'occasion d'un nouveau durcissement que laisseraient présager les réserves du Parti Communiste Français à l'égard de la politique du gouvernement socialiste de Guy Mollet ? De toute façon, un nouveau redressement ne ferait que souligner l'inconsistance idéologique du Parti Communiste Français, dont nous venons de retracer les nombreuses et inquiétantes variations au cours de la décade qui s'est écoulée depuis la seconde guerre mondiale.

Inconsistance idéologique, disons-nous. A moins que

toute cette histoire doive être interprêtée en termes de simples changements tactiques sans portée doctrinale. Suivant les circonstances, le Parti Communiste serait voué à s'ouvrir à une politique d'alliances avec des organisations politiques voisines en vue d'une politique de démocratie sociale parlementaire, ou au contraire à se renfermer dans un isolement jaloux en vue de fourbir les armes de son combat. Mais une telle interprétation ne ferait pas encore échapper le Parti Communiste Français au reproche d'inconsistance doctrinale. Car, pour des marxistes, il ne saurait y avoir une doctrine immuable, indépendante de l'action et d'une théorie — changeante — qui accompagnerait cette action. Et même si un marxiste pouvait supposer un instant une telle indépendance entre doctrine politique fondamentale et tactique pratique, il faudrait encore se demander comment concilier au sein d'une doctrine fondamentale cohérente, les affirmations rigoureusement contradictoires que nous enregistrons d'année en année dans la vie politique du Parti et qui portent sur des points trop importants de la théorie révolutionnaire pour être indifférentes à la doctrine. Comment concilier par exemple les affirmations de Thorez sur la troisième voie en 1934 et celles de Billoux excluant toute troisième voie en 1952. Thorez ne déclarait-il pas : « Ce n'est pas vrai qu'il n'y a de choix immédiat qu'entre la politique dite d'union nationale et le pouvoir des soviets. Il y a place pour une politique populaire capable de *réhabiliter la démocratie en la transformant ?* » Et F. Billoux lui répond contradictoirement (peut-être sous l'inspiration de Thorez lui-même !) : « Le Parti Communiste ne cache pas qu'un renversement de politique ouvre la voie au socialisme mais il souligne qu'il n'y a pas de choix entre trois voies... La reconquête de l'indépendance nationale n'est possible que par la défaite de la bourgeoisie française qui, en tant que classe aux intérêts contraires à la nation, organise et dirige la trahison nationale ».

Et s'il est impossible de concilier ces contradictions,

s'il est impossible de trouver une vraie continuité à travers les variations doctrinales du Parti Communiste Français, si l'on voit ce parti tantôt faire une place à la bourgeoisie dans la construction d'une république démocratique, et tantôt prononcer que tout progrès passe par l'élimination radicale d'une bourgeoisie déchue, si l'on voit ce parti justifier un jour son action par la théorie du prolétariat, détenteur de toute valeur pour la libération de l'homme, et la justifier le lendemain par le recours à l'idée de nation à laquelle la classe ouvrière serait elle-même subordonnée (au moins avant l'avènement de la société sans classe), force est bien de se demander si l'on n'a pas affaire à des variations purement tactiques, telles qu'elles ne se tirent pas véritablement d'une doctrine cohérente, mais qu'elles peuvent au contraire se couvrir du manteau de n'importe quelle doctrine, appelée en renfort pour lui donner selon les circonstances quelque consistance apparente. Alors la doctrine politique n'est plus qu'idéologie. Au lieu que la politique se justifie rationnellement par la doctrine politique et philosophique, on n'a plus affaire qu'à des justifications irrationnelles qui font appel dans chaque cas au sentiment le plus excitable des concitoyens : aujourd'hui la démocratie, demain le prolétariat révolutionnaire, un peu plus tard la nation. La politique devient idéaliste ou « volontariste » puisque son fondement est devenu idéologique[34].

Jean-Yves CALVEZ.

NOTES

1. Voir ses ouvrages : *Le Marxisme*, Presses Universitaires de France, Collection « Que sais-je » ; *Le matérialisme dialectique*, P.U.F., Paris ; *Logique formelle et logique dialectique*, Editions sociales, Paris, 1947.

2. Il a dû faire une auto-critique dans la *Nouvelle Critique* en 1949.

3. *La théorie matérialiste de la connaissance*, P. U. F., Paris, 1954 ; *La liberté*, Editions Sociales, Paris, 1955.

4. Le Parti socialiste (à l'exception d'une fraction minoritaire devenue notre S. F. I. O., sous la direction de Paul Faure et de Léon Blum) était devenu parti « communiste » en 1921 après son adhésion le 29 décembre 1920, lors du Congrès de Tours, à l'Internationale Communiste (IIIme Internationale). Deux ans après cependant, Lénine lançait à Semard et à Monmousseau cette boutade cruelle : « Il n'y a pas de parti communiste en France. Voulez-vous en former un ? ». Le leader russe avait écrit peu auparavant dans l'*Internationale Communiste* (mars 1922) : « La transformation d'un parti du vieux type parlementaire... en un parti de type nouveau, en parti réellement révolutionnaire, réellemment communiste, est une chose extrêmement difficile. L'exemple de la France montre cette difficulté de la façon, peut-être, la plus évidente ». Il faudra en effet au moins quinze années au P. C. F. pour devenir un parti de type nouveau au sens léniniste. Gérard Walter qui a raconté l'histoire de ce lent travail d'organisation, écrit : « Le P. C. F. a dû passer par de multiples épreuves avant d'arriver à ce qu'il est, ou, si l'on veut, à ce qu'il fut en septembre 1939, à l'époque où il avait été obligé d'entrer en clandestinité. Les uns après les autres, politiciens, chercheurs d'aventures, simples bavards, furent éliminés. Lentement mûrissait une petite équipe de dirigeants fermes et énergiques qui put finalement imposer son autorité et prendre en mains les destinées du Parti » (Gérard WALTER, *Histoire du Parti Communiste Français*, Somogy, Paris, 1948, p. 9).

5. J. M. DOMENACH, in *Communism in western Europe*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1951, p. 137-138. Voir aussi « *La tentation du marxisme* », Esprit, 1946, numéros 2 et 4.

6. *Cahiers du Communisme*, novembre 1946, p. 1015. On lit à la suite : « L'union des forces ouvrières et républicaines est le sûr fondement de la démocratie. Le Parti Ouvrier Français, que nous proposons de constituer par la fusion entre communistes et socialistes, serait le guide de notre démocratie nouvelle et populaire. Il ouvrirait largement ses rangs aux travailleurs catholiques auxquels nous avons tendu, bien avant la guerre, une main fraternelle que

beaucoup ont saisie. Nombreux sont d'ailleurs les Français qui partagent notre conception de la laïcité ; pas de guerre à la religion, neutralité absolue de l'enseignement au regard de la religion ».

7. Voir nos analyses dans G. Castellan, *D. D. R. Allemagne de l'Est*, collection Esprit « *Frontière ouverte* », Editions du Seuil, Paris, 1955, ch. III : « Idéologie marxiste et tradition nationale », p. 72 et suivantes. Le premier appel du Parti Communiste allemand le 11 juin 1945 déclarait explicitement : « Nous pensons qu'il serait erronné d'imposer à l'Allemagne le système soviétique, car cette voie ne correspond pas au développement actuel en Allemagne. Nous pensons au contraire que les intérêts essentiels du peuple allemand dans la situation présente prescrivent une autre voie, celle de l'établissement d'un régime démocratique antifaciste, d'une république démocratique parlementaire, assurant au peuple tous les droits et libertés démocratiques ».

8. *Cahiers du Communisme*, novembre 1946, p. 1015.

9. J. M. Domenach, in *Communism in western Europe*, *op. cit.*, p. 108 et note 48.

10. *France nouvelle*, 24 avril 1948, p. 12.

11. Article de Socchia dans *Pour une paix démocratique*, 15 juin 1948.

12. *Pravda*, 26 janvier 1948 ; *Planovse Hozjajstvo*, 1948, n° 6.

13. *Cahiers du Communisme*, février 1949.

14. *Humanité*, 21 avril 1949.

15. *Humanité*, 12 décembre 1949.

16. A titre d'exemple, voici la lettre ouverte qu'un militant communiste, Manuel Bridier, avait publiée dans la *Liberté de l'Esprit* de février 1949, à ses amis du Parti Communiste « en guise d'au-revoir » : « Il est bien vrai que Lénine marque un pas nouveau dans la philosophie marxiste. Il faut seulement se demander dans quel sens. N'est-ce pas dans le sens d'un durcissement ? La méthodologie de Marx ne devient-elle pas progressivement un vrai système de l'univers, une philosophie totalitaire, dont la conséquence sociale peut être seulement — si l'on veut bien y réfléchir — une politique totalitaire ? » (p. 10).

17. Il en avait en tout 5.000 en 1954 contre 8.363 en 1946.

18. *Humanité*, 23 septembre 1950.

19. *Nouvelle Critique*, numéro 19, p. 18-19.

20. *Le Monde*, 20 janvier 1951.

21. *France Nouvelle*, 13 janvier 1951.

22. G. Martinet, *Observateur*, 25 sept. 1952.

23. Billoux, *art. cit.*, p. 455.

24. BILLOUX, *art. cit.*, p. 461.

25. BILLOUX, *art. cit.*, p. 458.

26. BILLOUX, *art. cit.*, p. 458.

27. BILLOUX, *art. cit.*, p. 466.

28. *France Nouvelle.*

29. Discours de clôture du XIIIme Congrès (Ivry), 7 juin 1954.

30. Ecole Elémentaire du Parti Communiste Français, Cours numéro 1 : *La nation française et les classes sociales*, édition de janvier 1955, p. 1.

31. STALINE, *A propos du marxisme en linguistique.*

32. Georges POLITZER, Guy BESSE et Maurice CAVEING, *Principes fondamentaux de philosophie*, Editions Sociales, Paris, 1954, p. 472. On comprend tout l'embarras de cette explication, qui se termine en effet par ces mots : « (Les marxistes) ne considèrent pas la question nationale en soi : *ils la subordonnent à la lutte révolutionnaire du prolétariat*, à la question de l'affranchissement du prolétariat du joug de classe ». N'oublions pas que si pour Marx la nation (et l'Etat) doivent disparaître dans la société sans classe, c'est parce que, pour le prolétaire révolutionnaire, qui est toute chose et toute la société *en négatif, la nation avait déjà disparu effectivement.* Dans le contexte du Parti Communiste Français, on peut au contraire se demander comment et au nom de quoi le prolétariat, aujourd'hui porteur des valeurs positives de la nation, devra et pourra prononcer demain la disparition de la nation. Par quelle révolution nouvelle, au nom de quel principe ?

33. Ecole élémentaire du P. C. F., *La nation française et les classes sociales, op. cit.* p. 14.

34. Et nous ne parlons pas des choix successifs, peut-être tout aussi « volontaristes », de la diplomatie soviétique, que traduisent probablement les variations tactiques et les incertitudes doctrinales du P. C. F.

LE PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS ET LES CATHOLIQUES

C'est depuis une vingtaine d'années que le problème du rapport entre P. C. F. et catholiques a pris de l'importance dans la vie publique française. Jusqu'alors il en était peu question tant sur le plan doctrinal que sur le plan des faits. Sur le plan doctrinal, — nous sommes avant 1937, ne l'oublions pas —, la question trouvait ses principes de solution dans les déclarations très fermes de l'encyclique *Quadragesimo Anno* publiée en 1931 par Pie XI, qui condamnait pratiquement toute collusion avec le mouvement communiste[1].

A la veille des élections législatives de 1936, brusquement la question est mise à l'ordre du jour par l'appel radiodiffusé que lance Maurice Thorez, le soir du 17 avril. Après avoir brossé un tableau assez sombre de la situation française sur le plan économique, politique et culturel et proposé le programme de son Parti, il déclare en détachant les mots : « Nous te tendons la main, catholique, — ouvrier, employé, artisan, paysan, — nous qui sommes des laïques, parce que tu es notre frère et que tu es comme nous accablé par les mêmes soucis ».

A partir de cet appel, l'histoire des rapports entre le P. C. F. et les catholiques français va connaître trois phases principales : de 1936 à la défaite de 1940 ; la période de la Résistance sous l'occupation allemande ; la période actuelle qui débute à la Libération.

I. DE 1936 A 1940.

Quelle était la conjoncture en France au moment où M. Thorez lançait son appel et tendait la main aux catholiques au nom du Parti Communiste ?

Pie XI, dans *Quadragesimo Anno*, quelques années auparavant constatait que malgré certains efforts des milieux catholiques, la classe ouvrière « n'avait cependant pas obtenu dans l'organisation de la société une place équitable, et se trouvait, de ce fait, abandonnée et presque méprisée ». En une autre circonstance, il devait dire en substance que le plus grand scandale du XIX[e] siècle avait été la perte de la classe ouvrière par l'Eglise. En 1936, la situation économique et sociale des ouvriers ne s'était pas améliorée : les effets de la grande crise mondiale qui avait débuté en 1929 continuaient de se faire durement sentir. Par contre, depuis quelques années en France, la J. O. C. avait débuté son dynamique développement et commençait à compter au niveau des organisations de jeunes sur le plan des paroisses urbaines et des cités industrielles. Un tel fait ne pouvait laisser indifférent les organisations communistes correspondantes.

D'autre part, depuis deux ans environ se développait en France un mouvement d'opinion en faveur d'un « rassemblement populaire » à la suite des événements de février 1934. « Un instinct spontané, écrira plus tard Léon Blum, et irrésistible des masses impose ce rapprochement[2] qui devait être et qui fut le salut de la Liberté[3] ». Jusqu'à cette date, la petite bourgeoisie, attachée à la défense des libertés politiques et culturelles, ignorait pratiquement le prolétariat absorbé dans des revendications économiques. Il fallut un événement aussi brutal que celui du 6 février 1934 pour faire découvrir que, dans la conjoncture d'alors, une grave menace pesait sur toute la collectivité française, qui du même coup liait ouvriers, paysans et petit-bourgeois de

France. « Aujourd'hui qu'on a vu se dérouler dans son ampleur, à la faveur du désastre national, l'entreprise dont le 6 février n'était qu'un premier épisode, on ne peut guère douter que sans l'alliance de toutes les forces démocratiques, la France eut été réduite depuis cinq ou six ans à la condition de l'Espagne de Franco[4] ».

C'est dans cette conjoncture brièvement rappelée que retentit l'appel solennel de M. Thorez. « Il y avait dans la manière dont étaient prononcées ces paroles quelque chose de grave et de solennel ; on y sentait en même temps une telle sincérité que l'idée d'une simple ruse électorale destinée à augmenter le nombre des voix du Parti Communiste apparaissait mesquine et devant être rejetée »[5]. Les événements se chargeront plus tard de faire la discrimination des intentions réelles. En fait, cet appel avait été précédé de plusieurs essais de coopération au niveau de la base entre catholiques et communistes en vue de lutter contre les effets de la crise économique, le chômage principalement. Dans la banlieue parisienne, à Ivry, à Clamart et ailleurs, des comités avaient été constitués où voisinaient côte à côte organisations catholiques et protestantes locales, organisations communistes, municipalité, curé et pasteur[6]. Autour de ces Comités et de ces initiatives communes s'était créé tout un courant de propagande communiste, et bien avant la déclaration du 17 avril 1936, l'Archevêché de Paris, divers évêques dans le reste de la France avaient mis en garde les catholiques.

Les objectifs poursuivis par le Parti Communiste Français en cette circonstance ont été clairement analysés et proposés par M. Thorez dans le chapitre de son rapport présenté au IXme Congrès du Parti, à Arles, le 26 décembre 1937, qui traite de la main tendue aux catholiques et protestants. Laissant à l'auteur la responsabilité de son analyse, contentons-nous d'en retracer les grandes lignes. Après avoir rappelé le retentissement de son appel dans certains

milieux catholiques : « c'est une question qui a soulevé un intérêt considérable, passionné même[7] », il poursuit : la question est posée « en rapport avec le problème fondamental du moment, celui qui a déterminé toute la politique de notre Parti communiste et qui entraîne de plus en plus les masses populaires : *Qui l'emportera de la classe ouvrière et de la démocratie solidaires, ou du fascisme*[8] ». Rappelant la doctrine matérialiste athée du communisme, il conclut : « Notre but n'est pas je ne sais quelle collusion inavouable avec les dirigeants de l'Eglise. Notre but, c'est l'union des masses populaires pour le mieux-être, pour la liberté et pour la paix... Nous gagnerons au Front Populaire et au communisme ceux qui sont retenus loin de nous par leurs préjugés dans la mesure où nous leur montrerons que le communisme, notre noble idéal, est inspirateur de dévouement et de bienfaisance, dans la mesure où nous montrerons que nulle part ailleurs on ne trouvera pareille source de sentiments purs et généreux[9] ».

Si les objectifs poursuivis sont clairs, la méthode employée n'est pas moins clairement explicitée. Il ne s'agit pas de collusion entre Communisme et Christianisme, ni d'abandon de quoi que ce soit de la doctrine marxiste-léniniste en aucun domaine.

Parlant à la Mutualité, le 26 octobre 1937, et analysant l'appel à la collaboration entre catholiques et communistes, M. Thorez ne minimisait pas les divergences qui séparent les chrétiens et les communistes sur le plan des doctrines. « Cette proposition, disait-il, contient deux affirmations : 1° Les communistes sont des laïques, des matérialistes ; 2° Il existe une solidarité de fait matérielle, économique et sociale entre travailleurs catholiques et communistes ». Il développait ensuite longuement la profession de foi matérialiste du communiste : puis en s'appuyant sur des analyses de Léon XIII dans *Rerum Novarum* et de Pie XI dans *Quadragesimo Anno*, il s'effor-

çait de prouver que chrétiens et communistes faisaient une analyse de la réalité sociale capitaliste qui avait de nombreux points communs, et qu'il devait en résulter une collaboration effective et efficace sur le terrain des revendications concrètes, malgré la divergence des doctrines[10].

M. Thorez oubliait de dire deux choses qui allaient sans doute de soi pour son auditeur communiste, mais qu'il eût été bon que l'auditeur catholique ait présent à l'esprit en l'écoutant :

1° que le communiste a une telle conception de la *praxis*, c'est-à-dire du rapport de la pensée à l'action, qu'il considère comme inévitable et nécessaire que l'action détermine la pensée et les conceptions des hommes, et donc qu'une action inspirée par le marxisme entraînera inéluctablement à adopter le point de vue marxiste sur la réalité; 2° que la propagande poursuivra son effort dans toutes les directions.

La propagande antireligieuse continuera son train, mais une sourdine sera mise à certaines de ses manifestations les plus grossières. Il s'agit d'obtenir que la hiérarchie catholique soit débordée par un mouvement de collaboration aussi large que possible à la base entre catholiques et communistes et finisse par y consentir. En ce sens la méthode diffère légèrement de celle pratiquée sur le plan politique où l'on conclut des accords de Parti à Parti à l'échelon des Etats-Majors, en vue de constituer le Front populaire, et où l'adhésion des masses doit suivre. Ici il s'agit d'obtenir que les masses fassent pression sur la hiérarchie.

Les effets de la politique de la « main tendue » sont difficiles à apprécier correctement. Il faudrait pouvoir déterminer la part due à la volonté chez beaucoup de catholiques de participer au « rassemblement populaire »

en raison de la conjoncture politique et des valeurs humaines mises en question par le développement des fascismes, et la distinguer nettement de celle due à la croyance à la possibilité d'une collaboration entre catholicisme et communisme sur tous les plans (ou sur quelques points particuliers tels que revendication de salaires, congés payés, etc.), ou même pour certains à une rénovation du christianisme par le communisme[11]. Une enquête par sondages partiels dans différentes régions de France effectuée dans la seconde moitié de 1936 a montré que des catégories importantes de Français avaient été atteintes par cette politique[12]. L'enquête a dégagé les causes principales de ce succès : à côté des causes économiques et sociales telles que chômage, mauvaises conditions de travail et de salaires, volonté de changer un régime politique qui s'abîme dans les scandales financiers et autres, les causes qui concernent plus particulièrement les chrétiens : insuffisance de formation chrétienne, désaccord entre vie quotidienne et vie chrétienne, indifférence religieuse croissante, manque de formation politique. On nous permettra de n'y pas insister.

La réaction de l'Eglise a été très vigoureuse, tant de la part de la hiérarchie que de la part des militants chrétiens et des théologiens[13]. Dans l'encyclique du 19 mars 1937, postérieure de huit jours à celle condamnant le nazisme, Pie XI a dénoncé la politique de la main tendue et a fortement rappelé aux catholiques leurs devoirs sur le plan social et économique[14].

II. DURANT LA RÉSISTANCE

Catholiques et communistes se sont retrouvés dans les rangs de la Résistance, — ces derniers depuis le milieu de l'année 1941, après l'invasion de l'U. R. S. S. par l'Allemagne nazie. Dans de nombreux groupes clandestins, catholiques et communistes ont fraternisé et communié dans la lutte contre l'ennemi commun. Souvent les divergences de

points de vue et de doctrines étaient mises de côté en vue de concentrer toutes les énergies sur l'objectif qui primait : la libération de la France. Groupes francs et F.T.P. se sont souvent gonflés de catholiques qui les ralliaient, faute dans bien des cas de pouvoir rejoindre d'autres groupes. Il ne fait pas de doute que les contacts pris alors dans les villages et les villes entre catholiques et communistes ont été un atout important dans la politique que le P. C. F. a suivi à l'égard des catholiques après la Libération, au moins dans les premiers mois qui suivirent.

« Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas », fraternellement unis dans la mort au cours de la lutte contre l'occupant nazi ou la Milice, sont magnifiés par le poète communiste.

Plus profondément, c'est la politique de la « main tendue » indistinctement à tous, croyants ou non, qui se trouve à la base du Manifeste « *Pour la formation d'un Front national de l'Indépendance* » du 15 mai 1941. En même temps le Manifeste révèle par toute sa contexture la volonté du Parti de se trouver à la tête du mouvement de libération de la France. Mais il n'y est pas question d'un programme ou de doctrine spécifiquement marxistes.

III. DEPUIS LA LIBÉRATION.

A partir de la Libération, c'est à nouveau la politique de la « main tendue » aux catholiques qui domine les rapports du P. C. F. et des catholiques.

A la Libération, le P. C. F. qui aurait pu mener une campagne assez vive contre l'Eglise de France (et qui y a peut-être songé au printemps 1945) en exploitant l'attitude attribuée à la majorité des catholiques sous l'occupation, s'en est gardé. Il est apparu au contraire comme un des éléments conservateurs sur le plan des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France.

Ce n'est que petit à petit que des attaques, plus ou moins voilées d'abord, plus nettes ensuite, se sont fait jour, surtout à partir du printemps 1946, quand il est apparu que l'ensemble des catholiques en se regroupant derrière le M. R. P. s'opposerait, au premier referendum, à l'adoption de la Constitution préparée principalement par les milieux socialistes et communistes. Durant l'année 1946 et une bonne partie de 1947 la campagne a pris un tour assez virulent. Sous le prétexte fallacieux d'une prétendue collusion entre l'impérialisme américain, les fascismes et le Vatican, ce dernier a fait l'objet de nombreuses critiques[15]. Cette dénonciation de la hiérarchie catholique se poursuit avec des hauts et des bas durant les années qui suivent. C'est ainsi que la résolution du Comité Central de décembre 1949 demande aux communistes de « combattre l'intervention réactionnaire des cardinaux et princes de l'Eglise contre l'union des communistes et des catholiques[16] », en réaction contre le Décret du Saint-Office sur le communisme du mois de juillet précédent.

En même temps que se développent ces attaques dirigées contre ce que les communistes appellent le « haut clergé », habilement distingué des fidèles et des simples prêtres, la campagne de collaboration entre catholiques et communistes se poursuit sous le signe de l'«unité d'action». Elle se développe à partir de la prise de position contre le Plan Marshall au cours de l'été 1947 et autour du Mouvement de la Paix. A la réunion du Comité Central de décembre 1949, M. Thorez commente la résolution votée en déclarant qu'elle « confirme notre ligne de la main tendue aux travailleurs catholiques, sans que nous renoncions à l'affirmation de nos principes matérialistes et laïques et à la lutte politique contre la hiérarchie de l'Eglise qui est la principale force organisée de réaction en France »[17]. Au Comité Central de Gennevilliers, les 14 et 15 avril 1948, il avait déjà réaffirmé la politique de la « main tendue » tout en se prononçant pour la défense de

la laïcité. Dans les *Cahiers du Communisme* de la même année, V. Joannès, développant la question des rapports entre catholiques et communistes, estime que « les catholiques ont leur place dans le Parti Communiste français[18] ». Il distingue subtilement entre *assimilation* du programme du P. C. F. et *acceptation* : « La formule qui fixe l'appartenance au Parti ne parle pas d'*assimilation* du programme mais seulement de son acceptation[19] ». En 1952, critiquant les déclarations du Pape en faveur de la paix ainsi que celles d'évêques français, qualifiées de manœuvres de division, V. Leduc conclut : « En face de telles manœuvres, il appartient aux communistes de tout faire pour consolider et pour élargir l'unité d'action avec les catholiques. C'est travailler à consolider et à élargir cette unité que d'expliquer aux catholiques, sans heurter leur foi, la politique réactionnaire du Vatican et de la haute hiérarchie ecclésiastique, que de leur donner des éclaircissements sur le sens de ces campagnes idéologiques en en soulignant les raisons politiques qui n'ont rien à voir, en vérité, avec la défense de la religion[20] ».

La politique de la « main tendue » aux catholiques, avec son corollaire la dissociation des fidèles et de la hiérarchie, aboutit donc à cette situation que c'est le Parti Communiste Français qui devient le juge et le gardien de la foi et de la morale chrétiennes.

On comprend aisément maintenant le bien-fondé des mises en garde formulées dès 1949 par le Cardinal Suhard dans son communiqué du 31 janvier, demandant aux catholiques de ne conclure avec les communistes que des ententes ayant « des objectifs précis et limités, sans lien essentiel avec les buts propres du parti communiste », et celle contenue dans le Décret du Saint-Office du 1er juillet de la même année. Elles étaient d'autant plus nécessaires que depuis quelque temps divers groupes de chrétiens se posaient, avec des nuances d'ailleurs de l'un à l'autre et

quelques fois de personne à personne, la question d'une collaboration plus ou moins permanente avec le P. C. F., les uns sur le plan politique, d'autres sur le plan économique et social, parfois même sur le plan des idées et des conceptions de l'homme.

C'est en termes purement politiques qu'il semble que les problèmes soulevés par l'apostolat des prêtres-ouvriers ont été appréciés dans les sphères dirigeantes ou intellectuelles du Parti communiste. C'est ainsi que Jeannette Vermeersch dans un article de l'hebdomadaire *France-Nouvelle* destiné aux militants du Parti (31 mai 1952), dénonce les prêtres-ouvriers comme des « valets sociaux-démocrates» de la bourgeoisie capitaliste. Celle-ci trompe la classe ouvrière « avec l'aide de certains prêtres «ouvriers» dans les villes les plus populaires, dont un livre a récemment montré avec cynisme tout l'odieux de l'activité avilissante, désagrégatrice, démoralisante, de résignation et qui sous des formules démagogiques, ouvriéristes tendent à maintenir l'ouvrier dans un économisme étroit ». Inspirée probablement par la lecture de l'ouvrage de R. Garaudy, *L'Eglise, le Communisme et les Chrétiens*, en présence de l'émotion suscitée dans les milieux catholiques français par le retrait des prêtres-ouvriers en 1954, Madame A. Besse y voit le signe d'une résurgence du gallicanisme. Le retrait des prêtres-ouvriers lui apparaît comme une vérification, sinon une victoire, des thèses marxistes en matière de religion : « La pratique de l'action sociale, consciente et révolutionnaire, en contraignant l'Eglise, dépassée, à retirer ses prêtres-ouvriers, a contribué à libérer en fait les masses opprimées du joug de la religion »[21]. Elle poursuit, après avoir constaté que le retrait des prêtres-ouvriers a eu un retentissement dans tous les milieux catholiques : « Il affecte la masse entière de l'Eglise... Il n'est plus d'institution, fût-elle divine, qui puisse demeurer étrangère à la classe ouvrière, et le divin meurt des coups que la classe ouvrière porte au capitalisme[22] ». Elle y voit en

outre la confirmation de la justesse de la politique communiste vis à vis des catholiques telle que la concrétise la formule et la pratique de la « main tendue », qui fut de nouveau prônée au XIIIme Congrès du Parti en 1954 par Jacques Duclos, et a été réaffirmée par M. Thorez au récent Congrès du Parti au Havre (18-7-1955), avec plus de discrétion peut-être que précédemment[23].

Toutes les formes prises par l'action des catholiques en milieu ouvrier depuis cinquante ans sont considérées sous l'angle politique. En face de la déchristianisation des masses. « L'Eglise catholique, institution par laquelle s'exerce la domination de classe de la bourgeoisie, ne peut demeurer indifférente. Pour le plus grand bien de la classe bourgeoise, et dans les formes spécifiques à l'idéologie religieuse, elle cherche à replonger la classe ouvrière dans les illusions métaphysiques[24] ». Qu'il s'agisse de l'Union catholique d'Etudes sociales de Fribourg du siècle dernier, du syndicalisme chrétien, de l'Action Catholique (J. O. C., A. C. O.), d'action missionnaire telle que la Mission de Paris, tout est vu dans cette perspective : « Les divergences sont de tactiques, non de fond[25] ».

★

Les rapports entre le P.C.F. et les catholiques français sont donc dominés depuis vingt ans par la politique de la « main tendue » dont le contenu ne se limite pas aux deux éléments signalés par M. Thorez dans son discours du 26 octobre 1936. Le développement de cette politique, les variations de la conjoncture durant ces années-là, la croissance de l'influence du P.C.F. dans les masses françaises ouvrières ont fait que les présupposés de cette politique se sont explicités au grand jour. Sous couleur de défendre un certain nombre de revendications sociales, économiques et politiques, il s'agit de gagner au communisme — avec tout ce que ceci implique — des masses chrétiennes de plus en plus grandes. Depuis la Libération, le complément naturel

de la politique de la « main tendue », la dénonciation de la hiérarchie en vue de couper les fidèles de celle-ci s'est faite plus hardie et plus audacieuse. En insistant auprès des masses sur les implications politiques prêtées à certaines décisions épiscopales on a développé chez celles-là un sourd sentiment de défiance vis à vis de l'Eglise. En monopolisant la justice, la paix, la volonté de libération, on a drainé vers le Parti des milliers de bonnes volontés qui se sont trouvées choquées par l'immobilisme d'une grande partie de la nation française. Le développement de l'audience communiste parmi les chrétiens ne permet pas de conclure à une quelconque exactitude des thèses marxistes sur la religion. Il appelle certainement les chrétiens à entreprendre et à poursuivre, à la suite des équipes de militants catholiques des divers milieux, les efforts déjà développés pour être efficients dans les tâches présentes, attentifs aux appels de l'homme contemporain et aux invitations pressantes et souvent renouvelées du Pape et des Evêques de France pour introduire plus de justice et de charité dans la vie économique et sociale.

Henri CHAMBRE.

NOTES

1. PIE XI, *Quadragesimo anno*, trad. franç., Spes, Paris, 1946, parag. 120, p. 90.

2. Il s'agit du pacte d'unité d'action conclu le 27-7-1934 entre le Parti S.F.I.O. et le P.C.F.

3. Léon BLUM, *A l'échelle humaine*, Gallimard, Paris, 1945, p. 104. — *Cf.* J. MADAULE, art. dans *Esprit*, mars 1938, n° 66, p. 831-832. — J. HOURS, *Œuvre et pensée du peuple français*, Bloud et Gay, Paris, 1945, p. 334-340.

4. Léon BLUM, *op. cit.*, p. 104.

5. G. WALTER, *Histoire du Parti Communiste Français*, Somogy, Paris, 1948, p. 293.

6. *Cf.* G. WALTER, *op. cit.*, p. 294., *Action Populaire*, *Une enquête sur le communisme*, Spes, Paris, 1937, p. 16-17.

7. M. THOREZ, *La mission de la France dans le monde*, Edit. Soc. intern. Paris, 1938, p. 120.

8. *Ibid.*, *p.* 121. Les majuscules sont dans le texte du rapport.

9. *Ibid.*, p. 129-130.

10. M. THOREZ, *Pour l'union, communistes et catholiques*, Ed. Soc. Paris, p. 14-31.

11. Nous pensons au groupuscule réuni autour de la revue *Terre Nouvelle*, qui fut mise à l'Index en juillet 1936.

12. *Une enquête sur le communisme*, passim.

13. Qu'il suffise de rappeler les diverses mises au point du Card. Verdier, du Card. Liénart, les ouvrages des Pères Rambaud, O. P., Coulet, S. J. et Fessard, S. J., de M. Marc Scherer.

14. PIE XI, *Divini Redemptoris*, parag. 57 et 58. Ed. Spes, Paris, 1939, p. 76-78.

15. *Cf.* *L'avant-Garde*, 14-4-1946. — *France Nouvelle*, 1-8 juin 1946 ; 6-3 et 3-4-1948. — *Action*, 31-3-1948. — *Ce Soir*, avril - mai 1948. — E. VARGA, *La réaction et l'Eglise catholique*, Cahiers du Communisme, septembre 1947.

16. *Cf.* *L'Humanité*, 12-12-1949.

17. *Cf.* *L'Humanité*, 13-12-1949.

18. V. JOANNÈS, *Communistes et catholiques*, Cahiers du communisme, 6, 1948, p. 615.

19. V. Joannès, *ibid.*, p. 616.

20. V. Leduc, *Le Vatican et les princes de l'Eglise contre l'union des partisans de la paix*, Cahiers du communisme, 4, 1952, p. 381.

21. A. Besse, *L'affaire des prêtres-ouvriers*, La Nouvelle Critique, avril 1954, p. 29.

22. *Ibid.*, p. 29-30.

23. *Cf. Rapport de M. Thorez au* 14me *Congrès du P.C.F.*, dans *L'Humanité*, 19-7-1956, p. 7, 1re colonne : « Nous condamnons tout ressentiment, toute attitude inamicale envers les travailleurs membres des organisations socialistes, chrétiennes ou autres. Nous tendons la main à tous les ouvriers, sans distinction d'opinions philosophiques ou de croyances. Nous voulons l'unité de la classe ouvrière toute entière ».

24. *Ibid.*, p. 23.

25. *Ibid.*, p. 25.

ATHEISME ET COMMUNISME

On s'accorde d'ordinaire à reconnaître que, dans le monde communiste, l'athéisme comme doctrine n'a pas varié beaucoup depuis Marx. Si l'on insiste de nos jours, avec une certaine prédilection, sur les considérants scientifiques de l'athéisme, la visée reste toujours la même : il s'agit de bâtir un homme pour qui la question de Dieu ne soit plus une question et ne puisse même plus se poser[1]. Or un tel programme est lui-même primitif chez Marx. Au cours d'une évolution qui, de 1841 à 1844, le conduit de l'hégélianisme à l'économie politique, Marx va intégrer toute sa pensée autour d'un athéisme dont il a définitivement trouvé le principe chez Feuerbach. On peut donc saisir sur le vif et cette évolution et cette intégration dans les écrits de jeunesse de Marx[2]. Ayant donc à parler dans les limites d'un article d'un sujet immense et souvent bien traité[3], il nous semble utile de suivre une méthode plus analytique et de considérer l'athéisme chez Marx à l'état naissant. Nous nous préparerons ainsi à un effort de réflexion critique toujours à reprendre et qui doit nous aider à saisir, par delà les frondaisons de l'actualité, le corps du problème religieux et humain posé à des chrétiens par le rapport athéisme-communisme.

Ire PARTIE

1. *Feuerbach et Marx.*

La lecture de Feuerbach a été décisive pour Marx. On se rappelle son apostrophe souvent citée : « Et vous théologiens et philosophes spéculatifs, laissez-moi vous

donner ce conseil : affranchissez-vous des conceptions et préjugés de la métaphysique si vous voulez parvenir aux choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à la vérité. Et il n'y a pas d'autre chemin pour parvenir à la vérité et à la liberté, que celui qui passe par Feuerbach. Ce torrent de feu est le purgatoire du présent »[4]. Marx ne marchande pas son enthousiasme ni son adhésion à celui qui est « son chemin vers la vérité » et quelle vérité ? Celle qui commence par la critique de la religion et qui a le courage de voir et de dire que c'est « l'homme qui fait la religion et non pas la religion qui fait l'homme ». Cette expression de 1843[5] est un parfait résumé de ce qu'il pouvait lire dès septembre 1841 dans l'*Essence du christianisme* que Feuerbach venait de publier. « L'homme, disait Feuerbach — et tel est le mystère de la religion — place son être propre en dehors de lui et se fait ensuite objet de la pensée de cet être métamorphosé en sujet ; il se pense comme objet de la pensée d'un autre être et cet être c'est Dieu. « Dieu veut que cet homme soit bon, heureux ». L'homme fait de ses actions et de ses intentions l'objet de la pensée de Dieu, il se fait le but de Dieu, — car ce qui est objet dans la pensée est but dans l'action — il réduit l'activité divine à n'être qu'un moyen de salut pour lui-même ; ainsi tout en paraissant au comble de l'abaissement, il se met en réalité au plus haut degré de l'élévation; *il n'a que lui-même pour but* (nous soulignons) *en Dieu et par Dieu et l'activité divine ne diffère en rien de la sienne propre* »[6]. Mais cet homme qui passe par la projection de Dieu pour atteindre la possession de soi n'est pas un être strictement individuel. Dépassant sa finitude par l'infinité de Dieu, il pose en réalité l'infinité de l'homme.

Tout ceci était-il tellement nouveau pour Marx ? Pour le voir, il suffit de rappeler le texte le plus hardi qu'on ait de lui sur le problème de Dieu, avant la parution de l'*essence du christianisme*. C'est le texte daté de mars 1841

et qui clôt l'introduction de sa thèse de Doctorat à l'Université de Berlin. « La philosophie, tant qu'une goutte de sang fera battre son cœur absolument libre et maître de l'Univers, ne se lassera pas de jeter à ses adversaires le cri d'Epicure : l'impie, ce n'est pas celui qui méprise les dieux de la foule, mais celui qui adhère à l'idée que la foule se fait des dieux. La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : En un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux. Et cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre, qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival... ».

« Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs »[7]. L'athéisme est déjà là dans ce refus de « tous les dieux qui ne reconnaissent pas la conscience comme la divinité suprême ». Malgré cette affirmation de la conscience humaine comme divinité suprême ce texte pourrait suggérer qu'il existe pour Marx la possibilité d'un vrai Dieu. Lequel ? Celui qui, reconnaissant la valeur absolue de l'homme, ne tomberait pas sous les coups de la révolte prométhéenne. Qu'en est-il en réalité ? C'est difficile de le dire. En tout cas, la lecture de Feuerbach semble anéantir toute saisie possible de quelque Dieu que ce soit par l'homme, puisqu'elle révèle à Marx la possibilité d'une réduction universelle du mystère de Dieu à l'existence de l'homme. « *L'être divin*, (nous soulignons), *n'est pas autre chose que l'être de l'homme délivré des liens et des bornes de l'individu... Toutes les déterminations de l'essence divine sont par conséquent les déterminations de l'essence humaine* » lit Marx dans Feuerbach[8]. Quelle que soit la réalité que l'on reconnaisse à Dieu, elle est en définitive rien autre qu'une révélation indirecte de l'homme. « L'être de l'homme, dit Feuerbach, dans ce qui le distingue de l'animal est non seulement le fondement mais encore l'objet de la religion »[9]. Si donc Marx pouvait

encore croire en 1841 à la possibilité d'un vrai Dieu, c'en est fini après la lecture de Feuerbach et, entérinant définitivement en 1843 la leçon de son maître, il écrira : « La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu »[10].

Irréligion et athéisme — les deux sont ici strictement synonymes — ne viennent donc pas à Marx du scandale d'une société qui utilise Dieu à des survies inavouables ; ils ne sont même pas, semble-t-il, le résultat d'une expérience ; ils sont l'acceptation d'un principe dont Marx va tirer systématiquement les conséquences concrètes. Sans doute avant longtemps, en 1845-46, dans les *Thèses sur Feuerbach*[11], Marx reprochera-t-il à Feuerbach d'en être resté à la pure intention (thèse 1), de n'avoir pas vu la pratique qu'impliquait sa découverte sur l'origine de la religion (thèse 4), d'avoir trop considéré l'homme comme individu et pas assez comme Genre (thèse 6) ; mais ce qu'il écrit dès 1843 « Pour l'Allemagne, la critique de la religion est finie en substance » n'est pas pour lui une parole en l'air : jamais il ne reviendra sur la théorie de Feuerbach et le fondement de la critique religieuse restera toujours celui qu'a indiqué Feuerbach : « L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme »[12]. Cette critique est la condition de toute critique, non pas que toute aliénation ne soit que religieuse, ni que l'aliénation religieuse soit la plus profonde, mais étant la plus prétentieuse — elle qui pose au-dessus de l'homme un monde tout autre que celui de l'homme — elle est celle qu'il faut d'abord dénoncer pour donner à l'homme le droit radical de dénoncer toutes les autres. Feuerbach qui a fait le premier cette dénonciation radicale reste pour Marx le « chemin vers la vérité ». Mais ce n'est qu'un chemin.

Il faut dépasser Feuerbach. Non pas certes en revalo-

risant la religion, mais en expliquant comme cette non-valeur qu'est la religion est *possible* c'est-à-dire *à quoi elle sert* et donc à quelles conditions on pourra la détruire.

L'homme qui s'aliène dans le monde religieux n'est pas un homme abstrait réplique Marx en 1843. S'il produit un double de lui-même, ainsi que l'a montré Feuerbach, il y a à celà une raison concrète. Si dans la religion l'homme se donne une « réalisation fantastique de l'essence humaine » c'est que dans le monde réel « l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable ». Dès lors « la misère religieuse est en même temps l'expression de la misère réelle et en même temps la protestation contre elle. La religion est le soupir de la créature accablée, le sentiment d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit d'une époque sans esprit » et puisque la religion console de ce qu'elle ne détruit pas et bien plus puisqu'elle empêche de détruire ce dont l'homme a besoin d'être consolé : « La religion est l'opium du peuple ». On ne fera donc rien de sérieux pour l'homme sans détruire la religion, mais on ne fera rien de sérieux contre la religion sans s'en prendre positivement à ce monde qui la produit comme son « arome » : « La suppression de la religion comme bonheur *illusoire* du peuple est l'exigence de son bonheur *réel* ».

« C'est donc la tâche de l'histoire, qu'après la disparition de l'au-delà de la Vérité, elle établisse la vérité de l'en deçà. C'est la première tâche de la philosophie qui est au service de l'histoire, qu'une fois démasquée la figure religieuse de l'aliénation humaine, elle en démasque la forme profane. La critique du ciel se mue ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique ». Telle est l'introduction de la Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel en 1843[13]. C'est du Feuerbach qui commence à passer à l'action.

2. Athéisme et émancipation humaine.

Le but de Marx en cet écrit de 1843 est apparemment limité : il s'agit de chercher à quel prix l'émancipation de l'Allemagne est possible. Par émancipation, il faut entendre évidemment le résultat positif de la libération religieuse, c'est-à-dire l'existence d'un homme qui « pense, agit, organise sa propre réalité comme un homme désillusionné, rendu à la raison et qui, par là, se meut autour de lui-même comme autour de son véritable soleil »[14]. Cette émancipation est nécessaire à l'Allemagne : elle vit politiquement dans une sorte de *statu quo* qui fait d'elle, en fait, une réalité d'Ancien Régime qu'elle n'ose pas avouer, tandis que, par sa philosophie du droit, elle est en avance sur sa propre réalité. Cette distension est réellement insupportable ; il ne s'agit pourtant pas pour en sortir de nier l'idéal, mais le faire exister comme réalité, ce qui revient à dire, puisque l'idéal est représenté par la philosophie, qu'il faut supprimer la philosophie en réalisant ses vues dans la société[15]. Cette réalisation par quoi la philosophie se supprime comme réalité purement spéculative et se soumet aux exigences de la *praxis*, est une affaire de la plus haute importance pour l'Allemagne et pour les peuples modernes, c'est d'elle que dépend l'« accession de l'Allemagne à un niveau d'humanité qui sera le proche avenir de ce peuple »[16]. Ce niveau d'humanité est évidemment l'émancipation dont Marx a parlé plus haut. Mais comment atteindre un résultat de cette importance ? Relevant du monde réel et même matériel puisqu'il s'agit de la transformation des peuples, c'est par une force matérielle qu'il sera obtenu. Laquelle ? On n'a encore en mains qu'une théorie. La force capable d'obtenir le résultat nécessaire, ce sera la force des masses qu'on aura su animer d'une théorie qui les saisisse vraiment comme masses. Comment cela sera-t-il possible ? Voici la réponse.

« La théorie est capable de s'emparer des masses

quand ses démonstrations sont *ad hominem* et elles sont *ad hominem* dès qu'elles sont radicales. Etre radical c'est prendre les choses par la racine. La racine pour l'homme, mais c'est l'homme lui-même ». Or la théorie allemande a le pouvoir de procéder ainsi, c'est-à-dire de prendre l'homme par un argument *ad hominem* et donc de façon irrésistible. En effet « son point de départ est la suppression positive de la religion » c'est-à-dire la position de l'homme comme un absolu, comme son propre absolu. « L'enseignement final de la critique de la religion, c'est que l'homme est pour l'homme *l'être suprême* et c'est aussi l'impératif absolu de renverser tous les rapports dans lesquels l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable. Ces rapports, on ne peut mieux les dépeindre que par la boutade d'un Français à propos d'un projet de taxe sur les chiens : misérables chiens, on veut vous traiter comme des hommes »[17]. Ainsi l'arrachement de l'homme à une condition inhumaine n'est pas séparable pour la théorie allemande, telle que la voit Marx, de l'arrachement positif de l'homme à toute religion. C'est en révélant à l'homme qu'il est à lui-même son propre absolu qu'on se fera comprendre de lui et qu'on fondera en lui la nécessité inéluctable de sa libération. Athéisme, libération sociale, émancipation de l'homme sont donc pris d'ores et déjà comme trois réalités strictement équivalentes et corrélatives de telle sorte qu'il est, pour Marx, impossible de désaliéner socialement l'homme sans faire de lui le négateur pratique de Dieu, puisque le seul motif vraiment radical, c'est-à-dire efficace pour le lancer dans cette tâche de libération, est de le faire se traiter comme l'être suprême. Ainsi l'athéisme est-il la vraie force d'émancipation humaine. C'est le message à la fois théorique et pratique de la philosophie entrant dans la voie de sa réalisation historique.

Cette émancipation, poursuit Marx, à une importance tout à fait singulière pour l'Allemagne. L'Allemagne a

déjà connu une révolution d'origine théorique : le protestantisme. « Comme jadis dans le cerveau d'un moine, maintenant dans celui d'un philosophe, débute la révolution »[18]. Mais la révolution de Luther a été imparfaite, « il n'a libéré l'homme de la religiosité extérieure qu'en intériorisant cette religiosité dans l'homme. Il a libéré des chaînes le corps parce qu'il a placé le cœur dans les chaînes »[19]. Le protestantisme n'a pas vraiment résolu le problème, à savoir l'émancipation de l'homme, parce qu'il ne l'a pas vraiment posé. Il s'agissait alors seulement, dans la transformation protestante, de faire du laïc un prêtre et ainsi d'émanciper des privilégiés, maintenant dans la transformation philosophique de l'allemand sacerdotalisé en homme il s'agit d'émanciper le peuple[20]. L'athéisme se donne donc pour Marx comme l'accomplissement de la Réforme. C'est une Réforme qui s'adresse au peuple comme tel et qui doit, par delà toutes les mutations encore intra-religieuses du protestantisme, lui permettre d'accéder à l'homme comme tel. Il ne s'agit plus de « sécularisation » seulement mais d'humanisation proprement dite.

3. *Athéisme et prolétariat.*

La chose ne sera pas facile. Elle suppose qu'une classe se charge, en Allemagne, des intérêts universels de la société, puisqu'il s'agit d'une libération humaine proprement dite. Or, à la différence du Français, l'Allemand n'a pas le sens spontané de l'universel[21]. Cela n'empêche pas de préciser pourtant ce que sera le processus de l'émancipation. Notons que l'énergie qui doit réaliser la libération de l'homme, est essentiellement dialectique, puisque c'est la philosophie qui l'anime. Cette remarque qui n'est pas de Marx est nécessaire pour comprendre le processus que lui-même assigne à la libération de l'homme. Il faut voir en effet ce processus comme un retournement total, sur place, de la situation existante, comme une sorte de mutation substantielle de la société dûe à l'excès d'un

mal qui a le pouvoir, comme on dit couramment, d'engendrer son propre remède. C'est à cette dialectique du pire qu'il faut penser si l'on veut comprendre ce que dit Marx. C'est de l'absolu de l'injustice qu'on peut espérer voir sortir une réparation elle-même absolue, c'est-à-dire qui atteigne l'être même de la société et instaure en elle le contraire de ce qui fut. Comme ce qui fut était l'asservissement absolu, ce retournement est identiquement l'émancipation absolue. « Il faut, dit Marx qui n'en reste pas à des généralités, il faut qu'une sphère particulière de la société passe pour le crime notoire de toute la société si bien que la libération de cette sphère apparaisse comme la propre libération de tous »[22]. Et si l'on objecte qu'une pareille classe n'existe pas, Marx répond qu'il faut la créer.

« Où est, se demande Marx, la possibilité positive de l'émancipation allemande ? *Réponse :* dans la formation d'une classe aux chaînes radicales, d'une classe de la société bourgeoise qui n'ait rien d'une classe de la société bourgeoise, d'une condition qui soit la dissolution de toute condition, d'une sphère qui doive l'universalité de son caractère à l'universalité de sa douleur et qui ne revendique aucun droit particulier parce qu'on n'aura pas encouru à son endroit un tort particulier mais un tort absolu, d'une sphère qui ne puisse plus se pourvoir d'un titre historique mais seulement d'un titre humain, d'une sphère qui ne se trouve pas opposée sur un point avec les conséquences mais sur tous les points avec les présuppositions du système politique allemand, d'une sphère qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et par là même sans les émanciper toutes, bref d'une sphère qui étant la perte totale de l'homme ne peut donc plus se gagner soi-même, sinon pas le regain total de l'homme. Cette dissolution de la société dans la particularité d'un de ses éléments c'est le prolétariat »[23]. Le mouvement industriel commence à constituer cette classe qui « annonce la dissolution de l'ordre actuel

du monde » fondé sur la propriété privée. En exigeant donc la négation de la propriété privée le prolétariat ne fera rien d'autre que de transformer en positif le résultat négatif qu'il est : nié par la société il la niera à son tour. Un tel programme permet à Marx de conclure que l'accord de la philosophie et du prolétariat est total : « Comme la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles et dès que l'éclair de la pensée aura profondément frappé ce terrain naïf qu'est le peuple, alors s'accomplira l'émancipation de l'allemand vers l'homme »[24].

Sans doute il ne s'agit encore que du problème propre à l'Allemagne, mais la réflexion a conduit Marx à poser des principes universels et qui ne seront pas reniés. Il a passé notamment de façon définitive d'un athéisme encore spéculatif pour Feuerbach à un athéisme d'action ou mieux à un athéisme de critique de la société existante et d'édification de l'homme à venir. Ce passage définitif d'un athéisme spéculatif à un athéisme pratique prend corps dans l'apparition du prolétariat. Sans doute, ce prolétariat n'est pas une pure création philosophique ; sa naissance, comme le dit Marx, se doit à l'industrie ; mais le monde qui nait de l'industrie ne devient vraiment le prolétariat que si l'éclair de la pensée philosophique le touche et le traverse de fond en comble de son énergie spirituelle. Et quelle est cette énergie spirituelle sinon le radicalisme de la théorie allemande qui part de l'homme pour faire de l'homme l'être suprême de l'homme. Le prolétariat ainsi conçu n'est donc pas un produit spontané de l'histoire mais il résulte d'une action positive de la théorie. Le prolétariat n'est pas n'importe quelle misère, même industrielle de l'homme. Le prolétariat c'est une certaine façon de vivre cette misère, de la prendre à la racine, c'est-à-dire d'y voir la condition d'une suppression positive de la religion et d'une émancipation absolue de l'homme. Le prolétariat c'est une philosophie en acte et

pas n'importe quelle philosophie encore : mais celle-là même qui se reconnait la mission de faire de l'homme l'être suprême de l'homme. Le prolétariat pour Marx c'est la pratique sociale de l'athéisme. Le résultat qu'il doit obtenir est le retournement dialectique de la misère en salut, de la passion en révolution, de l'aliénation libre en humanité. Il ne faut pas beaucoup pousser les choses pour voir en lui une grandeur messianique et comme un nouveau Christ « naturalisé » dont l'énergie rédemptrice se devrait au pouvoir dialectique qu'on reconnait au pire, d'engendrer le meilleur. Mais si ces analogies sont éclairantes et montrent à quel point le christianisme demeure présent jusqu'en sa négation radicale, elles ne doivent pas nous empêcher de continuer notre analyse. Marx n'a pas encore touché le fond de sa propre pensée ou du moins ne lui a-t-il pas encore donné toute son extension. Il ne remettra plus en question cette conception du prolétariat, agent effectif d'une réalisation de l'homme tournant autour de lui comme de son propre centre, mais il va gagner en réalisme économique. C'est à ce niveau qu'il trouvera les conditions réelles de l'accomplissement social d'un homme véritablement libéré et donc positivement athée. Mais avant de montrer comment il y accède, il faut dire un mot de l'article paru en 1843 dans *les Annales franco-allemandes* et intitulé : *la question juive*[25]. C'est une critique de la position prise une année plus tôt par Bruno Bauer (ancien ami de Marx) sur la question de l'émancipation des Juifs. L'idée de fond est celle-ci : B. Bauer pense qu'on émancipera les juifs en déclarant que la religion est une affaire privée et en faisant abstraction de cette détermination religieuse au plan politique ; Marx pense au contraire qu'une pareille solution est insuffisante et est amené à une critique conjuguée du judaïsme et du christianisme. Ce que Marx obtient au cours de cette critique, c'est non seulement la réduction du christianisme au judaïsme, mais encore et surtout la réduction de leur existence historique à l'existence encore inhumaine du

besoin de l'homme, c'est-à-dire à son aliénation économique. Celle-ci est encore vue de façon imprécise. Marx n'a pas encore lu Smith. Mais d'ores et déjà est acquis d'une façon définitive pour Marx que le phénomène religieux est strictement corrélatif de l'aliénation de l'homme au plan économique. L'argent est dans la pratique humaine le correspondant de Dieu dans la théorie, l'un et l'autre sont une pure aliénation. C'est pourquoi la religion va apparaître désormais parmi les autres dimensions de l'aliénation que sont l'Etat, la morale, le droit[26] et sa disparition sera envisagée comme moment de la disparition de tous les autres produits de l'aliénation. Ce qui préoccupe Marx dès 1844 où il arrive à Paris, c'est l'analyse économique de cette aliénation. C'est sur ce domaine qu'il faut rapidement le suivre pour comprendre comment l'athéisme va pouvoir se réaliser concrètement.

4. *Luther — Smith — Marx.*

La lecture d'Adam Smith[27] est décisive pour Marx parce que Smith lui-même, aux yeux de Marx, a fait une découverte décisive. Il a découvert que «l'essence subjective de la propriété privée, la propriété privée comme réalité ayant une consistance en soi, la propriété privée comme sujet, comme personne, c'est le travail »[28]. Cette découverte aux yeux de Marx est considérable. En plaçant dans le travail l'essence de la propriété privée, en voyant donc en elle une force, une industrie, Smith faisait de la propriété privée « une puissance de la conscience », c'est-à-dire une affirmation de l'homme dans le monde. Par rapport à Smith, les mercantiles ou les physiocrates[29] qui mettent l'essence de la richesse dans l'argent ou la terre ne sont que des « fétichistes », des « catholiques ». Le mot n'est pas à prendre comme une boutade. En effet, « c'est à bon droit que Engels a appelé Adam Smith *le Luther de l'économie politique* ». Comme Luther a reconnu dans la religion, la foi, l'essence de la réalité du monde[30] et s'est

opposé par là au paganisme catholique en intériorisant la religiosité à l'essence même de l'homme, comme il nia la subsistance du prêtre à l'extérieur du laïc en transportant le prêtre dans le cœur du laïc, ainsi la richesse, extériorisée par rapport à l'homme et indépendante de lui — qui ne peut donc être acquise et gardée que d'une façon elle aussi extérieure — cette richesse est supprimée, c'est-à-dire *cette objectivité extérieure et sans pensée* qui lui est propre est supprimée par l'incorporation de la propriété privée à l'homme et par la reconnaissance que l'homme lui-même en est l'essence — dès lors c'est l'homme lui-même qui est posé dans la dimension de la propriété privée comme il l'est chez Luther dans celle de la religion[31]. On ne peut être plus clair. Et nous sommes devant un second accomplissement de l'œuvre de Luther, non plus par les philosophes cette fois-ci, mais par l'économie politique. C'est dire tout le chemin parcouru par Marx depuis 1843 et qui l'a fait passer de l'hégélianisme à l'économie selon un processus que nous n'avons pas à analyser ici en détail mais pour l'étude duquel les manuscrits économico-politiques de 1844 sont du plus haut intérêt[32].

Mais ne nous y méprenons pas. Le parallélisme de l'œuvre d'un Adam Smith avec celle d'un Luther, marque à la fois sa valeur décisive et sa limite. De même qu'il avait noté en 1843 dans l'œuvre de Luther une sécularisation de l'allemand qui n'aboutissait pas vraiment à une émancipation de l'homme et que son œuvre était nécessairement à compléter par la théorie allemande devenue pratique, de même maintenant pour Smith, il est vraiment le Luther de l'économie politique, mais il n'en est que le Luther. Comme Luther a laissé subsister l'aliénation religieuse en l'intériorisant, de même Smith et toute l'économie politique dont il est le théoricien de génie, laissent subsister dans l'aliénation cette essence subjective de la propriété privée qui est le travail. Dès lors, comme par rapport au Luther de la religion, la philosophie avait un rôle décisif à jouer,

de même par rapport au Luther de l'économie politique, auquel la philosophie se convertit, accomplissant ainsi son complet retour à la réalité humaine après les abstractions spéculatives du savoir absolu, la philosophie reste irremplaçable. C'est elle qui va assurer la prise de conscience des valeurs humaines engagées dans le processus de la production économique de l'homme, c'est-à-dire dans le travail, c'est elle qui va en dénoncer l'aliénation, c'est à elle qu'il va incomber de dire que cette aliénation est la condition réelle de la libération totale de l'homme et de déclarer en fonction de l'horizon anthropologique nouveau comment l'homme du travail doit supprimer radicalement toute aliénation et assurer la complète libération de l'homme. Mais pour comprendre ce que signifie le travail aliéné il faut d'abord se rappeler rapidement ce que Marx entend par le travail lui-même.

5. *Travail et vie générique de l'homme.*

L'homme ne se constitue lui-même qu'en constituant dans la nature un monde humain qui est son œuvre. Le travail est donc un acte générique au sens où par lui l'homme *s'engendre* comme un être d'un *genre* à part dans la nature : « C'est justement en façonnant le monde des objets que l'homme se révèle réellement comme *être générique*. Cette production est sa vie générique créatrice. Par elle la nature apparaît comme *son* œuvre et *sa* réalité. C'est pourquoi l'objet du travail est *l'objectivation de la vie générique de l'homme* : car il ne se dédouble pas intellectuellement comme dans la conscience, mais réellement comme créateur. Il se contemple ainsi lui-même dans un monde qu'il a lui-même créé »[33].

Générique, le travail humain l'est aussi, en ce qu'il fait surgir l'homme non pas seulement comme individu mais comme société, comme genre. Non seulement l'élaboration humaine de la nature n'est pas un acte subjectif de chaque individu, mais un acte de tous et un acte pour tous. Le résultat du travail c'est vraiment l'homme comme

genre, c'est-à-dire l'homme social. « L'essence *humaine* de la nature n'existe que pour l'homme *social ;* car ce n'est que là qu'elle existe pour lui comme *lien* avec *l'homme*, comme existence de lui-même pour l'autre et de l'autre pour lui, comme élément vital de l'humaine réalité ; c'est là seulement qu'elle existe comme fondement de sa propre existence d'homme »[34]. Pareille production sociale de l'homme dans la nature, on pourrait presque dire cette reproduction vraiment sociale de la nature au sein de laquelle l'homme est vraiment posé comme un individu générique, inséparable des autres comme les autres sont inséparables de lui[35], c'est vraiment le résultat le plus humain du travail, son sens vrai.

6. *L'aliénation du travail.*

Dans la réalité il en est tout autrement. Ce travail dont on peut considérer, de façon pour ainsi dire prospective, la signification générique, n'est pas ce qu'il devrait être, il existe sous une forme radicalement aliénée et c'est normal. « Essence subjective de la propriété privée », il participe de la misère même de cette propriété privée. C'est ce que le Luther de l'économie politique n'a pas vu et que Marx doit montrer maintenant : « Sous les apparences d'une reconnaissance de l'homme, l'économie politique qui a le travail pour principe, pousse bien plutôt à la limite de ses conséquences le reniement de l'homme car sa tension avec l'essence extérieure de la propriété privée n'est plus extérieure (à l'homme), mais il est lui-même devenu l'essence distendue de la propriété privée. Ce qui était autrefois extériorisation de soi, réel dessaisissement de l'homme est devenu désormais l'acte de dessaisissement, l'aliénation »[36]. C'est évident : quand la richesse n'était pas considérée comme l'être même de l'homme au travail et qu'elle était par exemple la terre ou l'argent, la propriété privée de la richesse faisait bien l'homme étranger à la richesse, mais ce n'était pas directement de lui-même qu'il était alors privé. Maintenant au contraire que la

richesse c'est lui-même, puisque par son travail il est l'essence subjective de la propriété privée, c'est non seulement d'une richesse extérieure à lui qu'il est frustré par la propriété privée, mais de lui-même. Bien plus, cette privation n'est pas un résultat dont il serait la victime mais une misère dont il est lui-même l'artisan. En produisant une richesse qui lui reste étrangère et qui même se dresse contre lui sous la forme du capital auquel il est obligé de se vendre, l'homme devient l'acte même de son aliénation ; l'acte de se faire par le travail est identiquement dans la propriété privée l'acte de se défaire lui-même, l'acte de se défaire de lui-même. C'est ce dont ne se doute pas l'économie politique mais que la réflexion doit dénoncer.

Nous n'avons pas à entrer ici dans les analyses techniques de cette aliénation qui, en 1844 d'ailleurs, ne sont pas encore aussi poussées que plus tard dans le Capital. Il nous suffit de comprendre que l'aliénation du travail par le capital dans la propriété privée implique en soi-même l'acte de son dépassement.

7. *Communisme et aliénation supprimée.*

L'opposition de la propriété et de la non-propriété ne date pas d'aujourd'hui certes, mais cette opposition ne devient contradiction que lorsque ce rapport prend la forme moderne de la propriété privée, c'est-à-dire du rapport capital-travail. L'anomalie de la situation faite au travail qui, étant tout, est traité comme n'étant rien, est telle qu'elle est exigence irrésistible de sa propre suppression. « Le travail, essence subjective de la propriété privée, comme exclusion de la propriété et du capital, et le travail objectif c'est-à-dire le capital comme exclusion du travail, c'est la propriété privée comme rapport poussé jusqu'à la contradiction et donc comme rapport poussant de toute sa force à sa dissolution »[37]. Marx « retrouve » à l'intérieur de la situation économique ce qu'il avait exigé

pour l'émancipation humaine de l'Allemagne : un bouleversement de la société qui se doive à la puissance dialectique d'une contradiction absolue et qui aboutisse à une émancipation elle-même absolue de la société. Marx « tient » maintenant cette contradiction : elle est pour lui au cœur de la société industrielle dans l'aliénation totale de l'homme par le rapport capital-travail. « Il résulte en outre, écrit Marx, du rapport du travail aliéné à la propriété privée, que l'émancipation de la société de cette propriété privée, de cet esclavage, etc. se manifestant sous la forme politique de l'émancipation ouvrière, ne signifie pas seulement l'émancipation ouvrière, mais l'émancipation universellement humaine. Celle-ci est fonction de l'autre, parce que *toute la servitude humaine* (nous soulignons) *est impliquée dans le rapport du travailleur à la production et que toutes les conditions de servitude ne sont que les modifications et les conséquences de ce rapport* »[38]. S'il en est ainsi, on comprend que le communisme, qui est la forme historique prise par l'émancipation ouvrière dans le monde de la propriété privée, soit identiquement, pour Marx, la réalisation totale de l'homme et son accomplissement vraiment humain au sens où il l'exigeait explicitement depuis 1843 : c'est-à-dire un homme qui devienne vraiment son centre et qui repose sur lui-même comme sur son propre fondement.

On connait suffisamment les textes où Marx a anticipé la nature de l'homme ainsi émancipé. Le Père Fessard en a donné, à la fin du *Dialogue communiste catholique est-il possible ?*, des analyses trop remarquables pour que nous ayons à nous y arrêter longuement[39]. Si la propriété privée est la seule aliénation fondamentale d'un travail qui commande la réalisation générique de l'homme, il est évident qu'en se donnant dans le communisme la suppression positive de la propriété privée, on se donne, dans ce même communisme, l'accomplissement total de l'essence humaine, puisque le seul empêchement essentiel à l'avènement historique de l'homme vrai, était cette aliénation

du travail : de là alors ces affirmations extraordinaires sur le communisme mais qui sont, pour Marx, dans la stricte logique de sa pensée : « Le communisme, en tant qu'il supprime positivement la propriété privée comme aliénation de l'homme et donc en tant qu'il est l'appropriation effective de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; en tant qu'il est le retour intégral, conscient, intérieur au développement de toute la richesse humaine jusqu'alors accompli, le retour de l'homme, et de l'homme en tant que social, c'est-à-dire de l'homme humain, sur soi ; ce communisme est comme Naturalisme accompli, de l'humanisme, et comme humanisme accompli, du naturalisme ; il est la solution *véritable* de l'antagonisme entre l'homme et la nature non moins qu'avec l'homme, la vraie solution du conflit entre existence et essence, entre objectivité et subjectivité, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. *Il est* (nous soulignons) *l'énigme résolue de l'histoire et il se connait comme étant cette solution* »[40]. Inutile d'ajouter que c'est cela même l'athéisme de Marx, son athéisme vraiment positif, celui que nous avons maintenant à regarder de plus près.

8. *Suppression de la propriété privée et athéisme.*

Que de soi la suppression de la propriété privée comme forme fondamentale de l'aliénation soit la suppression de la religion, cela va évidemment de soi pour Marx. « La propriété privée *matérielle*, directement *sensible* est l'expression matériellement sensible de la vie *humaine* aliénée. Son mouvement — la production et la consommation — est la révélation *sensible* du mouvement de la production antérieure, c'est-à-dire la réalisation ou la réalité de l'homme »[41]. En effet, puisque l'homme est activité générique dans le travail, seul le cycle du travail — production et consommation — contient la totalité de l'homme historiquement produit et puisque l'homme, principe par son travail de toute la production, est, en régime de propriété privée, soumis à l'aliénation, toute son activité générique

porte les marques de l'aliénation. Dès lors « Religion, famille, état, droit, morale, science, art, etc... ne sont que des modes *particuliers* de la production et se rangent dans l'universalité de sa loi. La suppression positive de la *propriété privée*, comme appropriation de la vie *humaine* est donc la suppression *positive* de toute aliénation, aussi bien que le retour de l'homme à partir de[42] la religion, la famille, l'état, etc... en son existence *humaine* c'est-à-dire *sociale* »[43]. Et si l'on se demande comment un phénomène de conscience comme la religion peut être supprimé par une transformation économique, Marx répond aussitôt : « L'aliénation religieuse comme telle ne s'opère que dans le domaine de la *conscience* et dans l'intériorité humaine, tandis que l'aliénation économique est aliénation de *la réalité de la vie*, donc sa suppression enveloppe les deux côtés »[44]. Il est vrai que chez eux pour qui la vraie vie est conscience, l'athéisme commence par la conscience, en tout cas ce qui reste évident c'est que « pas plutôt né (Owen) le communisme c'est de l'athéisme », encore que cet athéisme comme ce communisme naissant soit encore une abstraction[45]. Ce n'est que la découverte de la suppression positive de la propriété privée qui donne à l'un et l'autre leur forme concrète.

Il y a donc comme une histoire de l'athéisme, ou mieux des moments et des stades qui reproduisent en quelque manière les moments du passage à la société parfaite. En 1844, le vocabulaire sur ce point n'est pas complètement constitué. Cependant, Marx distingue non seulement le communisme dont il parle d'un communisme grossier qui se caractériserait par exemple par la communauté des femmes[46], mais il distingue encore le vrai communisme — le sien — et ce qui est au-delà de lui[47]. Peu importe d'ailleurs ici le rapport dialectique de ces deux moments de l'histoire qui est lourde d'ailleurs des contradictions que l'on n'a pas manqué de relever[48], ce qui nous intéresse c'est de voir le rapport entre suppression de la pro-

priété privée et athéisme. Il y a un temps préparatoire à la parfaite réalisation de l'homme. Il est caractérisé et par rapport à la propriété privée et par rapport à la religion, par un aspect négatif de destruction et de refus. Mais cet aspect purement négatif doit disparaître et c'est seulement alors, quand ce temps d'une négation encore nécessaire de la propriété privée et de la religion est dépassé qu'apparaît « l'humanisme commençant positivement par lui-même, l'humanisme tout entier positif »[49]. On est pour ainsi dire par-delà l'athéisme : « car l'athéisme est une *négation de Dieu* qui, par cette négation, pose l'*existence de l'homme* ; mais le socialisme en tant que socialisme n'a plus besoin d'une telle médiation : il part de la *prise de conscience théoriquement et pratiquement sensible* de l'homme et de la nature en tant qu'*essence*. Il est la *conscience de soi positive* de l'homme, obtenue autrement que par la suppression de la religion, de même que la *vie réelle* est la réalité positive de l'homme obtenue autrement que par la destruction de la propriété privée, autrement que par le *communisme* ». Ce n'est pas à dire que le communisme comme phase négative de la propriété privée et de la religion ne soit pas essentiel ; au contraire il est une médiation indispensable de l'histoire : « Le communisme, poursuit Marx, est une affirmation positive, la négation de la négation, c'est pourquoi il est le moment réel de l'émancipation et du regain de l'homme, moment nécessaire pour l'évolution historique prochaine »[50]. Mais si nous avons là le terme où nous conduit le communisme, on peut préciser aussi la façon dont, en cours de route, il éduque à l'athéisme.

9. *La double voie vers l'athéisme et son unique principe.*

La double voie vers l'athéisme c'est en somme la pratique socialiste et la science. Bien qu'on insiste très fortement de nos jours, à la suite de Engels et de Lénine, sur cette seconde voie[51], elle n'est pas chez Marx dissociable de la première, pas plus que l'une et l'autre ne sont com-

préhensibles sans l'axiome dont l'énergie « radicale » soutient et anime toute la marche.

« Un être, écrit Marx, ne peut revendiquer son autonomie, aussi longtemps qu'il ne marche pas tout seul et il ne marche pas tout seul tant qu'il ne doit pas son *être* qu'à lui seul. Un homme qui vit par la grâce d'un autre, se considère comme un être dépendant. Mais je dois toute mon existence à la grâce d'un autre si je ne lui suis pas redevable seulement de l'entretien de ma vie, mais s'il a encore, en outre, *créé* ma *vie*, s'il est la source de ma vie, ma vie a nécessairement une telle source en dehors de moi si elle n'est pas ma création propre. C'est pourquoi il est si difficile de chasser de la conscience populaire l'idée de *création*. Le fait que la nature et l'homme se doivent à eux-mêmes toute leur consistance (das Durchsichselbstsein) lui est *inconcevable* parce que ce fait contredit toutes les *évidences* de sa vie pratique »[52]. On voit la pensée et son présupposé. Il est impossible que l'homme qui ne vit pas socialement son autonomie puisse arriver à comprendre l'inutilité de *l'idée* de création. Ne faisant aucune expérience d'une vie humaine qui repose sur soi-même, comment s'élèverait-il à la conception d'un rapport de l'homme et de la nature qui n'a pas besoin d'un troisième terme pour exister, mais dont toute la raison d'être est dans la réciprocité de leurs rapports. Il est donc clair qu'un tel homme, pour s'affranchir de l'idée de création, ce n'est pas de théorie qu'il a besoin mais de pratique. Pas de n'importe quelle pratique cependant, mais de celle qui doit apprendre à l'homme à se traiter comme son propre principe.

La science d'ailleurs vient donner un sérieux appui à cette pratique de l'athéisme, au moins sur un point. « La création *de la terre* a reçu un rude coup par la *géognosie*, c'est-à-dire par la science qui décrit comme un processus et comme une génération spontanée la formation de la terre et de son devenir. La génération spontanée est une

contradiction pratique de la théorie de la création »[53]. Néanmoins, malgré son enthousiasme pour les sciences naturelles[54], ce que Marx voyait en elles c'était beaucoup moins une explication du monde qu'un moyen pour l'homme d'agir sur lui. Car finalement c'est bien dans la pratique humaine plus que dans la science proprement dite qu'est pour Marx la voie qui conduit l'homme à l'athéisme. C'est là, en effet, que l'homme se prend véritablement pour le point de départ de sa propre existence et vit concrètement déjà sa suppression de Dieu.

La chose apparaît avec évidence au cours de la critique que Marx entreprend de faire de l'idée de création. Son interlocuteur supposé ne veut pas démordre de sa question qui porte sur l'origine de la nature contredistinguée de celle de l'homme — de fait la question se pose bien et toute la science géologique et paléontologique la confirme — Marx ne veut pas en entendre parler : c'est pour lui une abstraction. Pourquoi ? Parce que c'est accepter que le rapport de l'homme et de la nature puisse impliquer que l'homme n'est pas essentiel au sens où l'entend Marx, c'est-à-dire pouvant et devant se passer dans son histoire de tout rapport de dépendance à Dieu. « Pour l'homme socialiste, tranche Marx, toute *la prétendue histoire universelle* n'étant pas autre chose que la procréation de l'homme par le travail humain, le devenir de la nature pour l'homme, il possède la preuve visible et irréfutable de son *enfantement* par soi-même, du *processus de sa création*. Dans la mesure où *la valeur essentielle* de l'homme dans la nature, dans la mesure où l'homme pour l'homme comme existence de la nature et la nature pour l'homme comme existence de l'homme, est devenue l'objet d'une intuition pratique sensible, la question concernant un être *étranger*, un être au-dessus de la nature et de l'homme — question qui implique l'aveu de *l'inessentialité* (nous soulignons) de la nature et de l'homme — est devenue pratiquement impossible »[55]. Que la pratique humaine soit telle que l'homme puisse se donner dans le

marxisme et ailleurs le droit d'exclure de son horizon la question de Dieu, il est évident que l'homme le possède et c'est même un des drames spirituels les plus fondamentaux de notre temps que l'homme fasse si massivement usage de ce pouvoir. Mais que l'homme ait pour autant *le droit* fondé de le faire c'est un autre problème sur lequel nous reviendrons. En tout cas, pour Marx, il n'y a pas de question. L'axiome fondamental de toute sa construction de l'homme qui trouve dans le communisme son point culminant, étant que l'homme doit être posé radicalement comme l'être suprême de l'homme, celà implique que l'homme dans son rapport à la nature ne peut pas, ne doit pas inclure un troisième terme. Et il voit dans la pratique sociale du travail la condition nécessaire et suffisante de cette inclusion.

Le seul problème consiste à faire de l'existence une preuve irréfutable de l'axiome, c'est-à-dire à faire vivre l'homme dans la certitude pratique de son essentialité absolue. On comprend que la chose n'aille pas de soi. C'est le rôle du communisme comme mouvement réel de l'histoire d'assurer cette éducation de l'homme et d'être, comme l'a dit Marx, le passage vers l'émancipation réelle de l'homme. L'accès à l'athéisme n'est rien d'autre en définitive que le communisme lui-même en tant que pratique effective de l'axiome fondamental, à savoir que l'homme doit être effectivement traité dans l'histoire comme l'être suprême de l'homme. C'est par lui que le radicalisme de la théorie allemande a réalisé concrètement sa présence à l'histoire. Le communisme c'est, pour Marx, l'existence historique d'une négation effective de Dieu à partir de laquelle doit pouvoir s'édifier véritablement *l'homme*. Marx dans son œuvre et le communisme par son histoire ajouteront d'autres pages où l'on pourra lire les développements économiques et pratiques de cet « humanisme ». Du point de vue du rapport essentiel entre l'athéisme et le communisme tel que Marx l'a conçu, rien d'essentiel ne sera ajouté. Nous touchons là un fond absolu

du marxisme que le temps ne modifie pas et ne peut pas modifier sans le détruire. C'est pourquoi, nous plaçant en ce centre autour de quoi tout est construit, nous pouvons légitimement amorcer une critique.

IIme PARTIE.

CRITIQUE.

L'exposé sans fard de l'athéisme de Marx, tel qu'il ressort de ses déclarations les plus formelles et les plus cohérentes, est pour un catholique, la meilleure critique qu'on puisse en faire. Est-ce résultat d'une habile propagande ou inconscience chrétienne ? Il n'est pas rare de voir présenter l'athéisme marxiste comme n'étant au fond qu'une purification de la foi chrétienne et dès lors comme le point de passage obligé d'une conscience religieuse qui veut savoir quel est son authentique contenu[56]. Que l'athéisme de Marx soit à prendre en fait comme un moyen de critiquer nos pharisaïsmes intellectuels et sociaux de chrétiens, qu'il doive nous aider à nous réapprofondir d'autant plus dans notre foi qu'il en est une remise en question plus radicale, il ne saurait être question de le nier. Mais rien de tout ceci ne signifie que le marxisme ait en lui même ce but. L'athéisme de Marx ne vise pas la purification mais la suppression de la foi. Il est à craindre que bien souvent par crainte d'être politiquement ou socialement utilisés — crainte qui n'est certes pas chimérique — nous n'ayons plus le courage de ce diagnostic de la foi devant un système qui remet calmement en question ce qu'il y a de plus saint dans le monde. Sans doute le scandale qui se contenterait de lui-même et ne voudrait rien faire pour que cessent les conditions qui peuvent expliquer le succès d'un pareil refus de Dieu dans l'homme, serait du pharisaïsme. C'est ce pharisaïsme que tant de chrétiens veulent à tout prix et à très juste titre éviter, mais en évitant cet écueil redoutable, il faut savoir en éviter un autre. S'il est vrai que l'athéisme le plus absolu,

tel que nous venons de l'analyser est, en ce temps de rédemption qu'est surnaturellement le nôtre, un mal qui n'est pas incurable, on ne le soignera pas en refusant d'abord de le diagnostiquer. Ce n'est pas en passant légèrement sur l'erreur, même si c'est par désir de respecter ceux qui en sont victimes, qu'on parvient à la vérité et qu'on aide les autres à y parvenir. A coup sûr bien peu de gens, dans le monde, vivent l'athéisme au niveau de conscience explicité où nous l'avons analysé ici. Il reste néanmoins que la vie quotidienne véhicule des comportements intellectuels et pratiques qui induisent en tout homme, à quelque milieu qu'il appartienne, des aspirations, des difficultés, disons le mot des tentations sur l'homme, sur Dieu dont Marx a fait la systématisation et dont plus d'un élément diffus pénètre ceux-là même qui se croient et qui sont, politiquement et socialement parlant, bien éloignés du marxisme. C'est pourquoi condenser cet athéisme en suspension dans notre temps, pour prendre conscience de son contenu exact, de la logique et de la virulence que Marx, pour sa part, lui a donné, c'est déjà une entreprise salutaire : elle permet de fixer à sa source le mal dont nous souffrons tous et devant la réalité démasquée de la tentation, de réagir avec toute notre foi. C'est pourquoi on peut dire que la meilleure critique de l'athéisme, pour des chrétiens avertis, est encore l'exposé sans fard qu'on en fait. C'est ce que nous avons essayé de faire ici, sans prétendre d'ailleurs tout dire. Un effort de ce genre nous accule, par delà toutes les atténuations ou tous les concordismes faciles, à nous ressaisir dans les certitudes les plus fondamentales de notre foi et, dans un respect absolu des personnes, à réagir critiquement devant l'athéisme.

Sans doute la critique doctrinale de l'athéisme de Marx n'est pas nécessairement ni toujours la critique la plus importante ; elle ne suffit certainement pas à soi-même au sens où, une fois faite, le chrétien croirait sa tâche achevée ; pourtant elle devient tôt ou tard pour un

chrétien, nécessaire, et en tout cas c'est elle qu'un exposé comme celui qui précède, appelle. La meilleure façon de procéder consiste encore à partir d'une difficulté essentielle à cet humanisme athée de Marx et que Marx lui-même a signalée sans pouvoir la résoudre, nous voulons dire la question de la mort.

1. *La question de la mort.*

Ici encore donnons-nous le temps d'une patiente analyse à partir d'une réalité qui semble d'abord nous écarter des questions urgentes et qui en réalité doit nous conduire au centre, souvent caché, des problèmes dans lesquels nous sommes tous pris.

A moins que le marxisme ne veuille être rien d'autre qu'un « empirisme organisateur » — ce à quoi il n'a encore consenti en aucun pays — mais s'il veut véritablement se donner selon la formule même de Marx pour « l'énigme résolue de l'histoire » — ce qui est la formule théorique de ses prétentions pratiques à réaliser lui seul la vérité de l'homme — il doit donner à la question de la mort une réponse qui soit autre chose qu'une réponse d'aliénation. La chose n'apparaît pas évidente et a donc besoin d'être établie d'abord.

La question de la mort n'est pas avant tout que *moi je* meure, mais que *l'autre* meure, que *l'homme* meure. Ce n'est pas à ma peur de mourir, c'est à mon amour des autres qu'est posé le problème de la mort. C'est l'amour de l'homme et la volonté passionnée que l'homme soit, qui font surgir de façon inévitable la question vraie de la mort.

Serait-ce pourtant que cette question ne signifierait encore qu'un amour infantile de l'homme qui n'a pas su intégrer raisonnablement la mort dans le processus de maturation humaine ? Non pas ! ceux-là même qui pensent avoir pris l'homme le plus au sérieux du monde : les marxistes, dès qu'ils réfléchissent dans la ligne de ce

qui leur apparaît la vérité par excellence, sont obligés d'accepter la question. Un homme comme Lefèvre en est un excellent témoin. Parlant de l'au-delà de la révolution prolétarienne qui constitue encore le temps négatif du communisme, il assigne la mort parmi les problèmes actuellement irrésolus dont il faudra alors se préoccuper[57]. Prenons acte d'un pareil aveu pour remarquer aussitôt qu'il va plus loin qu'il ne paraît d'abord.

S'il est vrai que ce problème de la mort se posera dans la période d'un socialisme pleinement positif, on ne saurait conclure qu'il ne se poserait pas dès maintenant. La question de la mort, en effet, a, par rapport à toute autre question dans l'histoire, cette particularité qu'elle ne dépend pas d'un état donné de la société et de ses rapports de production, mais qu'elle est strictement *naturelle* à l'homme, non pas qu'elle ne pose pas de question légitime, mais qu'elle en pose une qui est *essentielle* indistinctement *à tous*. On meurt dans le monde capitaliste, comme on meurt en Russie, comme on mourra dans l'au - delà du communisme de transition, puisqu'alors on devra s'occuper de ce problème. C'est dire que ce problème se pose au plan de l'homme qui aura dépassé les aliénations de classes et qu'il relève donc de l'homme comme tel et qu'il a déjà l'actualité même de l'homme lui-même. La seule différence entre maintenant et plus tard se trouve donc, aux yeux d'un marxiste, dans le fait que *maintenant* on ne peut pas le résoudre parce qu'il y a des questions plus urgentes pour l'avènement du socialisme ou pour sa défense. Mais penser qu'on peut différer la solution d'un problème aussi essentiel n'est pas montrer qu'il ne se pose pas et surtout la raison qu'on en donne parait finalement vaine, puisque l'édification du socialisme marxiste, à supposer qu'elle soit le nec plus ultra de l'histoire, ne modifiera pas le fond du problème de la mort. Certes il ne faut pas, au nom du problème de la mort paralyser la vie. Mais précisément parce que la question de la mort

est toujours contemporaine de la réalité de la vie qu'elle remet sans cesse en question ; elle ne peut pas être différée à plus tard puisque c'est dès maintenant qu'elle se pose *toujours* et *à tous* : « L'homme, a dit Marx, ne se pose que des problèmes qu'il peut résoudre »[58]. Si donc l'homme pose, par son existence même, cette question de la mort, c'est qu'il doit pouvoir la résoudre.

2. *La réponse de Marx.*

C'est dans un texte de 1844 que Marx aborde de façon fugitive la question. Il décrit la vérité de « l'homme social ». Comme sujet conscient l'individu est une manifestation qui renvoie sans cesse au tout de la société qui le pose et qui pourtant n'existe pas en dehors de lui. C'est vraiment la réconciliation de l'individu et de la société dans une dialectique parfaitement réciproque du particulier et de l'universel. Il y a pourtant une difficulté, car cette unité parfaite de l'individu et de la société se brise au niveau de l'individu ; l'homme meurt. « La *mort*, dit-il, apparaît comme une dure victoire de l'espèce sur l'individu et semble contredire l'unité de l'espèce ; mais l'individu déterminé n'est qu'un *être générique déterminé* et comme tel mortel »[59]. La difficulté n'est donc qu'apparente. La mort « apparaît » comme une dure victoire de l'espèce sur l'individu, en réalité elle ne l'est pas. L'individu n'étant pas la totalité de l'espèce, sa disparition particulière est normale et ne pose pas de problème au niveau de l'universel, c'est-à-dire au niveau de l'espèce.

Il y a, dans cette façon de négliger la mort de l'individu quelque chose qui peut d'abord sembler grandiose. L'homme est convié, dans un langage qui dit la loi plus qu'il ne s'émeut de son absurdité, à disparaître sans poser de question. Au-delà des révoltes romantiques devant la mort, Marx — à moins qu'il ne le méprise — semble d'abord hausser l'homme au niveau des oblations gratuites. Mais l'utilisation généreuse de la mort ne suffit pas à résoudre

l'énigme de sa réalité. Non que Marx soit tenu de supprimer la mort, aliénation naturelle à l'homme dans l'histoire, il n'appartient à aucun homme de la supprimer, mais il revient à tout homme qui réfléchit sur le destin total de l'homme, de la prendre au sérieux dans ses propres pensées ou d'accepter alors le démenti qu'elle donne à ce que l'on a construit sans tenir compte de sa contradiction. Car il y a bien dans la mort non pas une contradiction *apparente* entre l'individu et l'espèce, mais dès qu'il s'agit de l'homme, une *contradiction réelle* et faute de le voir on consacre dans l'homme historique une aliénation qu'on prétend supprimer.

3. *Unité de l'individu et de l'espèce humaine dans la mort.*

En effet, si l'on se donne le droit de dire que tout individu peut mourir sans poser une question sur le genre humain tout entier c'est, ou bien qu'on aliène l'individu par rapport à l'espèce qui aurait un sort que n'ont pas les individus qui la composent — ce que jamais un homme comme Marx ne pourrait logiquement accepter — ou bien qu'on entrevoit dans le sort de l'individu un drame de l'espèce que, ne pouvant résoudre au plan universel, on se contente d'enregistrer au plan particulier. On ne dira donc pas que l'humanité est mortelle — ce qui au plan d'une réconciliation universelle de l'homme et de la nature poserait un problème insoluble — on dira simplement qu'il est normal que l'individu particulier meurt et que sa mort, comme mort de l'individu, ne fait pas de problème. Mais cette solution qui est celle de Marx ramène nécessairement au jour le problème qu'elle ne fait qu'éluder sans le résoudre.

S'il est vrai que l'espèce humaine n'est rien d'autre que l'intégration de ses individus et qu'il ne lui arrive rien d'autre en bien ou en mal que ce qui arrive à ses individus, il faut donc dire que cette espèce humaine dont tous les individus ont pour loi essentielle la mort, est elle-même

mortelle, essentiellement mortelle. Dire que l'espèce se survit dans la succession des individus d'une façon pour ainsi dire inépuisable, c'est revenir au vieux schème naturaliste des grecs, identifier l'humanité à n'importe quelle espèce biologique qui résout le problème de la mort par la succession naturelle de ses générations. Or jusqu'en cette façon de faire qui devrait l'homologuer à n'importe quelle espèce animale, l'humanité manifeste son originalité spirituelle. En effet, le sens proprement humain de la mort ce n'est pas le destin et la disparition forcée, mais l'intégration sacrificielle de sa mort dans l'accomplissement progressif de l'humanité. Le sens humain de la mort c'est qu'elle serve aux autres. Mais loin que cette signification spirituelle de l'homme dans la mort diminue l'absurdité que constitue pour l'humanité la certitude d'une disparition totale, elle atteste le non sens qu'il y a à penser comme allant de soi cette disparition totale.

4. *Naturalisme et négation de l'homme.*

C'est bien à ce non sens que conduit nécessairement l'affirmation de Marx sur la mort de l'individu. En effet, dire qu'il est *naturel* à l'homme de mourir au sens où la mort n'a pas à poser de problème à l'homme historique puisque, n'étant qu'une réalisation particulière de l'universel, sa disparition ne pose pas de question réelle à la société, c'est accepter comme allant de soi l'aliénation historique de toute l'espèce humaine dans la mort. Au moment même où l'on prétend révéler à l'homme social sa réconciliation totalement humaine avec la nature et avec l'homme, on s'incline devant la plus rigoureuse aliénation naturelle qui soit et on déclare que ne fait pas problème au niveau de l'espèce le phénomène de la nature que constitue cette suppression naturelle continue des individus sans lesquels elle n'est rien. A vrai dire accepter que l'humanité n'ait plus à faire valoir aucune transcendance sur la nature ou la mort, c'est accepter que la mort puisse être la défaite absolue de l'histoire et que l'homme soit réduit par la

nature au néant de lui-même : la nature dès lors est posée principe et fin de tout ; elle règne sur l'homme qui n'a plus qu'à se déduire d'elle en attendant que cette même nature le réduise de nouveau à elle dans une suppression totale de lui-même. L'homme n'est plus de la nature qu'une négation apparente et transitoire, puisqu'il est en définitive absorbé par le processus qui, l'ayant produit, le résorbe. L'histoire est une levée de rideau sur le néant, ou plutôt sur la nature mais qui est pour l'homme son anéantissement. Le seul problème qu'il ait à poser est celui de la périodicité cosmique de l'intermède humain dans l'abîme purement naturel du temps.

C'est l'horizon que Engels ouvre sur l'histoire, à la fin de son Introduction de la *dialectique de la nature* : « La matière se meut en un cycle éternel qui sans doute s'accomplit en des périodes de temps dont notre année terrestre est une mesure inadéquate, cycle dans lequel le temps de l'évolution la plus haute, celui de la vie organique et plus encore celui de la vie des êtres qui prennent conscience de la nature et d'eux-mêmes est aussi réduit que l'espace dans lequel apparaissent la vie et la conscience de soi ; cycle où tous les modes d'existence finis de la matière, soleils ou vapeurs nébuleuses, animaux singuliers ou espèces animales, composition chimique ou dissociation, sont aussi transitoires les uns que les autres, et où rien n'est éternel que la matière qui se transforme éternellement, éternellement en mouvement ainsi que les lois suivant lesquelles elle se meut et se transforme. Le cycle s'accomplira dans l'espace et le temps, sans trêve et sans rémission, des millions de soleils et de terres verront le jour et mourront, la réalisation des conditions de la vie ne serait-ce que dans un seul système solaire et sur une seule planète prendra un temps immense, et d'innombrables êtres organiques devront naître et disparaître avant que puissent surgir, du milieu qu'ils auront créé, des êtres doués de cerveaux capables de s'adapter pendant un court

instant à des conditions favorables, pour être ensuite exterminés sans merci ; et malgré tout cela nous aurons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit donc aussi le produire ailleurs et en d'autres temps »[60].

5. *Limites humaines du communisme.*

Il est évident que Marx aurait désavoué une pareille conception de la nature pour l'homme, lui qui ne voulait parler de la nature qu'en termes humains et qui donnait à l'homme la mission de transformer à ce point la nature qu'il ne puisse plus rien voir d'autre en elle que lui. Mais cette conséquence qu'il n'a pas voulue est rigoureusement logique par rapport aux prémices qu'il a posées. En livrant l'homme à une nature qui n'était plus une médiation de nul autre que de l'homme qui finalement ne l'assume qu'artificiellement dans l'histoire puisqu'il y meurt, il devait conduire à une restauration du règne de la nature sur l'homme, consacrée par l'aliénation sans remède de la mort. Cette aliénation absolue a une origine précise. Ayant sacrifié toute transcendance vraie de l'homme sur la nature en sacrifiant son rapport à Dieu par elle, Marx ne pouvait pas faire autre chose que d'abandonner l'homme dans la mort aux mains de la nature. Ce qu'il a fait en déclarant que l'homme, réalisation singulière de l'universel, ne posait pas, disparaissant, de contradiction réelle pour l'espèce humaine. En réalité il a été abusé par la logique de son système et en a ruiné d'un coup les prétentions les plus fondamentales. Comment en effet dans ces conditions le communisme, qui s'identifie avec la promotion historique d'un homme que la nature tôt ou tard engloutit tout entier, peut-il se donner comme « un naturalisme achevé qui coïncide avec l'humanisme » et à ce titre comme « l'énigme résolue de l'histoire et l'évidence qu'il est ».

En réalité, pris lui-même à l'intérieur d'un problème essentiel à la condition historique de l'homme et qu'il n'a pas résolu et ne peut pas résoudre, le communisme n'est qu'une figure historique de l'homme parmi d'autres figures historiques.

Il est compris dans la parenthèse comme tout le reste de l'humanité, il fait partie en fait de l'équation humaine, il n'en n'est pas la solution de droit ; signalant de façon souvent irréfutable des aliénations économiques de la société et la grandeur de l'homme au travail, il a à se justifier devant les hommes de la façon dont il résout ces injustices et respecte à son tour cette grandeur ; tributaire avec toute l'humanité de la condition dans laquelle il est strictement circonscrit il doit veiller, comme toute autre figure de l'histoire des hommes, à ne pas augmenter la douleur du monde en prétendant lui donner un salut absolu qu'il n'est pas à même de fournir puisqu'il ne peut pas en définitive arracher l'homme à la mort. Ce qu'il peut être c'est une réalité historique justiciable de tous les critères qui caractérisent la réalité humaine et passible des plus légitimes et des plus nécessaires refus dès qu'il prétend être la signification enfin révélée de l'homme dans l'histoire et son avenir sauveur, ce qui ne signifie pas que le droit qu'il faut refuser au marxisme doive passer à d'autres formes aussi strictement historiques de l'existence humaine, comme serait le capitalisme son plus mortel ennemi. On veut simplement dire que l'homme est maître de refuser les prétentions arbitraires d'une figure de l'histoire à se donner pour sa fin et à s'affranchir de tout critère extrinsèque à son propre arbitraire pour faire l'homme.

Tout n'est pas dit quand on a touché cette critique radicale du communisme athée et les vrais problèmes posés le demeurent ; mais on s'est donné le droit de les regarder librement et dans une atmosphère démystifiée. Toutes les valeurs prétendûment englouties par ce renouvellement des conditions historiques de l'homme ressurgissent comme

réellement possibles et valables à l'intérieur d'une humanité dont le communisme peut bien combattre certaines aliénations tout en risquant d'en créer d'autres, mais ne peut pas prétendre changer les assises proprement naturelles, lui qui est aussi forclos dans la plus essentielle de toutes : la mort.

6. *Genèse du naturalisme à partir de l'athéisme.*

Si ce que nous venons de dire est vrai, on peut se demander comment une pareille limitation a pu échapper à Marx et lui permettre de donner sa conception de l'homme comme l'énigme résolue de l'histoire. L'éblouissement devant la puissance humanisatrice du travail a dû jouer son rôle ; de même aussi la lassitude devant des problèmes métaphysiques dont la solution laissait l'homme à sa détresse sociale, non moins qu'une certaine incompréhension native pour la signification religieuse des données humaines fondamentales. Mais plus profond que tout ceci et ne l'excluant pas, quelque chose a joué un rôle primordial : nous voulons dire la décision de traiter l'homme comme l'être suprême de l'homme. Une fois décidé ou mûri le dessein de traiter l'homme comme une réalité positive, c'est-à-dire comme ne reposant que sur soi, il fallait exclure de sa conception tout ce qui pouvait le convaincre de son insuffisance essentielle. Tel est le sens fondamental de la praxis. Et puisque Marx découvrait, au cours de sa conversion à l'économie politique, l'essence générique de l'homme dans un rapport actif avec la nature, il fallait penser toute la réalité humaine de telle sorte que la réalité de Dieu ne pût plus jamais surgir dans un monde construit pour l'exclure. L'homme dans la nature serait à lui seul le principe de son être et même de celui de la nature, puisque son travail devrait le lui rendre tellement « consubstantiel » qu'il en serait indissociable. Telle serait l'énigme résolue de l'histoire.

Quand donc il entrevoit, et il ne pouvait pas ne pas l'entrevoir, la contradiction absolue que la mort infligeait d'avance à un pareil projet, il ne peut que l'écarter d'un revers de la main ou d'un trait de la plume. Ramenant au cas de l'individu un problème qui vaut cependant pour toute l'humanité, il déclare normale une mort qui, introduite ainsi pour l'individu, frappe sans qu'il s'en aperçoive toute l'humanité et rend d'un coup mythique son projet d'émancipation absolue de l'homme par une humanisation intégrale de la nature. Accepter la question de la mort comme question réelle, c'était par là même accepter l'inessentialité de l'homme, au sens où il ne peut en être question pour Marx, c'était donc accepter que l'homme n'est pas pour lui-même son maître et que l'idée de création, comme dit Marx, a encore un sens pour l'homme. Mais plutôt accepter la domination absolue de la nature sur lui que de réintroduire une dépendance de l'homme à Dieu! Par là même, il consacrait plus fortement que jamais l'aliénation de l'homme en le livrant sans défense à la nature dans la mort et acceptait le naturalisme comme logique ultime de tout son athéisme. Le processus est parfaitement cohérent et prend corps autour du seul principe dont nous avons vu Marx faire le centre de sa pensée : prendre les choses à la racine en faisant de l'homme l'être suprême de l'homme. Mais la contradiction mortelle pour l'homme que le développement d'un tel principe implique nous avertit suffisamment qu'il faut revenir de ce principe.

CONCLUSION.

Ce dont il faut revenir c'est de la présupposition initiale de Marx dans laquelle la lecture de Feuerbach l'a définitivement installé, à savoir que l'homme est pour l'homme l'être suprême et que la religion n'est que le pur reflet d'une aliénation historique qu'il suffit de réduire pour réduire la religion elle-même. Sans doute la religion, comme rapport générique de l'homme avec Dieu dans le

monde, peut être utilisée et vécue comme une défectuosité et contribuer ainsi à maintenir l'homme dans le cycle des aliénations. Mais la religion de soi n'est pas cela. En son sens le plus immédiat qui doit être lui aussi restauré pour que réponse soit vraiment donnée au marxisme, la religion est *le rapport de l'homme à Dieu dans la médiation de la nature*. Le rejet simultané et de Dieu comme projection de la conscience de l'homme et de la religion comme attitude historiquement vraie, ont conduit Marx à ne voir dans la nature que la condition de la révélation de l'homme à lui-même. Certes le sens de la nature est d'abord anthropologique, elle existe pour que l'homme soit, elle est le lieu de l'apparition historique de l'homme et d'une domination grandissante qui, loin de porter ombrage à Dieu en est au contraire la ressemblance. Mais la signification anthropologique de la nature n'épuise pas tout son sens. L'aliénation dans la mort à laquelle conduit l'athéisme nous avertit suffisamment du contraire et nous oblige à revenir d'une conception qui, rabattant la nature sur l'homme, la prive de tout rapport ontologique à Dieu et fait d'elle en réalité une sorte d'absolu sans esprit et sans cœur. La nature condition existentielle de l'histoire humaine doit donc être posée en même temps comme révélation naturelle de Dieu. La chose apparaît presque avec évidence quand on remarque que la seule façon de ne pas détruire l'homme en le rapportant à la nature et de ne pas aliéner son humanité par le conditionnement essentiel qu'on lui reconnait dans la nature, est de ne pas poser une nature qui ait en définitive la souveraineté absolue sur l'homme dans la mort. C'est dire que la condition nécessaire et suffisante au départ pour ne pas aliéner l'homme en le constituant, est de ne pas réduire sa vie à un rapport à la nature qui ne serait pas aussi en lui-même rapport possible à Dieu. La nature est vraiment un donné, c'est-à-dire qu'elle implique constamment un *Donnant* et ce Donnant, c'est Dieu. Marx lui-même en est tellement conscient qu'il lutte de tout son pouvoir contre la dépen-

dance pourtant irréductible de la nature à quelqu'un d'autre que l'homme.

Ce n'est pas dire que Dieu soit un moyen pour l'homme de refaire et la religion une façon de s'assujettir Dieu, mais simplement que l'homme en définitive ne peut pas faire exister humainement la nature par lui dans l'histoire, sans la faire d'abord exister naturellement par Dieu. La religion qui nait de cette situation reconnue n'est ni aliénation ni de l'homme ni de Dieu. Si Dieu surgit comme une nécessité pour l'homme, c'est en tant que principe et non pas comme moyen. Quand l'homme pose ainsi Dieu pour lui, c'est dans une forme authentique de l'adoration où Dieu n'est pas le résultat historique de l'homme, mais l'homme sans perdre ses responsabilités historiques s'apparait comme la créature naturelle de Dieu. Certes en pareil contexte la question de la mort reste tragiquement posée. Mais, au lieu de devenir la raison d'un désespoir d'autant plus profond qu'il est plus inanimé, elle devient le signe de la limite des forces humaines et le premier appel existentiel aux possibilités de Dieu. La mort signifie que le fondement de la religion n'est pas une aliénation historique.

R. P. MARTELET.

NOTES

1. Pour la Russie notamment, voir H. CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique. Idéologie et Institutions*, 1955, pp. 327-344.

2. H. DE LUBAC, *Affrontements mystiques*, 1949, pp. 15-92. J. LACROIX, *Sens et valeur de l'athéisme actuel*, dans *Esprit* 1954, pp. 167-192. H. NIEL, *Athéisme et Marxisme*, dans *Lumière et Vie* 1954, pp. 67-85.

3. Les écrits de jeunesse de Marx ont été édités à part en allemand par S. Landshut, K. MARX, *Die Früh-Schriften*, Stuttgart 1953. C'est en fonction de cette édition que nous contrôlerons la traduction donnée par Molitor dans l'édition française des œuvres de Marx, donnée par Costes. Quand nous citerons simplement Molitor I ou VI par exemple, il s'agira toujours d'un des volumes des œuvres philosophiques de Marx parues dans cette édition française.

4. Cité dans CORNU, *Karl Marx, l'homme et l'œuvre*, p. 155-156.

5. Dans la *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel* sur laquelle nous reviendrons plus loin. Dans *Œuvres philosophiques* (trad. Molitor) t. I, p. 83.

6. Trad. Roy, Paris 1864, p. 55.

7. Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure.

8. *Essence du christianisme*, p. 38.

9. *Essence du christianisme*, p. 22.

10. *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel*, Molitor I, p. 84.

11. Molitor, VI, pp. 141-144.

12. *Contribution à la critique...* Molitor I, p. 83.

13. Molitor I, pp. 8-85.

14. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hégel*, Molitor I, 85.

15. *Ibid.* pp. 91-94.

16. *Ibid.* pp. 96.

17. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hégel*, Molitor, I, 96/7.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.* p. 97.

20. *Ibid.* p. 98.

21. *Ibid.* p. 104-105.

22. *Ibid.* p. 102.

23. *Ibid.* p. 105-106.

24. *Ibid.* p. 106-107.

25. Dans Molitor, tome I, pp. 163-214 ; dans LANDSHUT, *die Frünschrigte* p. 171-207.

26. Molitor VI, p. 24.

27. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Londres 1775-1776.

28. *Economie politique et philosophie*, Molitor VI, p. 12.

29. Marx s'explique sur les physiocrates p. 16, mais ce qu'il dit des mercantiles vaut aussi d'eux.

30. Molitor écrit « comme l'essence du monde *chrétien* », c'est apparemment plus clair, mais le texte allemand (voir LANDSHUT, *Frühschriften*, p. 228) porte : « Das Wesen des *Wirkilichen* Welt » Marx veut sans doute montrer comment Luther a fait déboucher la vie religieuse dans la réalité du monde.

31. Molitor VI, p. 12-13.

32. Il manque une bonne édition complète du manuscrit de 1844. On trouve dans la *Revue socialiste* de février 1947 pp. 154-168 des passages importants du manuscrit de cette époque, notamment sur le travail aliéné.

33. RUBEL, *Karl Marx. Pages choisies pour une éthique socialiste*, p. 331.

34. Molitor, VI, p. 26.

35. Nous verrons la question essentielle que, dans ces conditions, pose la mort.

36. Molitor VI, p. 13.

37. Molitor VI, p. 18.

38. *Le travail aliéné*, dans la Revue socialiste, février 1947, p. 167.

39. Nous utilisons ici ou là la traduction qu'il a donnée de beaucoup de textes que nous utilisons ici.

40. *Ibid.* p. 86.

41. Molitor VI, p. 24.

42. Dans le texte Marx fait suivre cette préposition d'un point d'interrogation.

43. *Ibid.* p. 24.

44. *Ibid.* p. 24-25.

45. *Ibid.* p. 25.

46. Molitor VI, p. 20-21.

47. *Ibid.* p. 41. C'est en clair le passage du socialisme au communisme, passage sur lequel Lénine lui-même n'a pas osé se prononcer, voir H. CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique*, p. 444.

48, Il n'existe pas de meilleure analyse que celle que le P. Fessard, *dès 1936*, faisait à la fin de son ouvrage *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, p. 211-244.

49. Molitor VI, p. 86.

50. *Ibid.* pp. 40-41.

51. H. Chambre, op. cit., p. 352.

52. Molitor VI, p. 38.

53. Molitor VI, p. 38.

54. *Ibid.* VI, pp. 35-37.

55. *Ibid.* VI, p. 40.

56. On sait que c'est à cette conséquence extrême que les trois cahiers du *Centre de liaison et recherche* qui ont fait suite à *Jeunesse de l'Eglise*, en sont venus avant de disparaître.

57. H. Lefebvre. *Le matérialisme dialectique*, 1949, p. 135.

58. *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, trad. Lafargue, 1928, p. 7.

59. Molitor VI, p. 28.

60. Traduit de l'allemand par Denise Naville, 1950, p. 132.

LES IDÉOLOGIES

L'étude métaphysique des doctrines politiques et sociales : libéralisme, conservatisme, communisme, etc..., est utile et nécessaire. Son rôle est indispensable. Grâce à elle nous pouvons nous orienter dans des sous-bois où nous risquerions de nous perdre. Mais à raison de son caractère analytique une telle étude risque de passer sous silence certains aspects psychologiques et sociaux de ces doctrines et de nous laisser pratiquement désemparés en face d'elles. Bien entendu ces doctrines se ramènent à un enchaînement de concepts rationnels que nous pouvons et devons définir formellement. Mais dans l'adoption, le rejet et, de façon plus générale, dans toute prise de position à l'égard de ces doctrines, jouent certains éléments que nous appellerons provisoirement irrationnels (c'est-à-dire non réductibles au discours). Pour caractériser ces éléments on utilise parfois les termes de religion, de mystique. Quelle que soit leur valeur ces catégories ne permettent cependant pas à la pensée d'avoir prise sur le phénomène. Aussi pour obvier à l'espèce de divorce qui s'est créé entre le monde des décisions concrètes et la réflexion intellectuelle nous estimons que l'analyse métaphysique doit se doubler d'une étude sociologique, dont le rôle justement est de mettre en lumière dans leur singularité concrète ces éléments irrationnels. A la différence de l'étude métaphysique qui porte un jugement sur la vérité ou la fausseté des doctrines l'étude sociologique est descriptive. Elle fait abstraction de la question de savoir si une doctrine est vraie ou fausse. Elle

étudie la doctrine non comme système philosophique mais comme phénomène social, c'est-à-dire pour autant qu'elle est adoptée par un groupe d'individus. La doctrine est considérée non dans sa pureté logique, mais dans son enracinement historique, politique, sociologique et psychologique. Cette différence de perspectives signifie que nous considérons ces doctrines non comme des systèmes philosophiques, mais comme des idéologies, c'est-à-dire comme des complexes psychologiques, sociaux et intellectuels provoquant autour d'eux des phénomènes de cristallisation. La nécessité d'une telle étude est d'autant plus pressante que le divorce que nous signalions plus haut entre la culture formelle et abstraite délivrée par l'Université et le monde des décisions concrètes est devenu un fait social. Pour des raisons de méthode et de pédagogie ce divorce est nécessaire. Il convient de séparer le domaine de la pensée de celui de l'action pour analyser dans leur pureté les lois de l'une et de l'autre. Ce processus d'abstraction est indispensable à la naissance de la pensée rationnelle dans tout individu. Mais cette nécessaire distinction empêche la majeure partie de l'intelligentzia de saisir de façon autre que formelle c'est-à-dire comme thème d'un discours possible, les facteurs affectifs et volitifs qui interviennent dans la pensée politique et sociale concrète. De nos jours il n'est point rare de voir des écrivains, des professeurs, des intellectuels hautement réputés dans leur sphère s'abandonner à un mode de pensée pré-scientifique lorsqu'il s'agit de décisions sociales et politiques. Ce comportement tout instinctif dont les acteurs ont d'ailleurs rarement conscience, est le signe palpable de l'inadéquation entre l'instrument intellectuel et le monde des décisions concrètes. Au lieu de contrôler et de critiquer les idéologies, l'intelligentzia en est la première victime. Bien mieux, beaucoup d'intellectuels regardent comme leur mission véritable non de se consacrer aux intérêts les plus élevés de l'ensemble, mais de se convertir à une idéologie particulière.

Le concept moderne d'idéologie est né lorsque le futur

empereur Napoléon l'employa pour discréditer tout un groupe d'opposants à son régime qui se retrouvaient à l'ombre de l'Institut. Des idéologues, déclara-t-il. Le maître voulait dire par là que ces hommes manquaient du sens du réel. Théoriciens abstraits qui ne représentaient qu'une chapelle intellectuelle, les idéologues ignoraient tout des conditions de vie et des aspirations du monde concret qui vivait en dehors de leur univers académique. Ces hommes avaient pris le maquis. Leur univers n'était pas celui de la totalité historique concrète, de la nation. Nous retrouvons un sens analogue sous la plume de Marx. Dans la lutte à mort qu'il engage pour se faire reconnaître, le prolétariat rencontre en face de lui des théories, des doctrines, des doctrines philosophiques, des morales et des religions. Dans leur effort pour conserver leur ancienne position dominante, les maîtres, les entrepreneurs capitalistes, se réclament d'elles. Le prolétaire n'a pas à analyser, à critiquer par le détail ces doctrines qui lui sont proposées. Il lui suffit de les rejeter d'un bloc ; car ce sont des idéologies. Chez Marx cette qualification constitue la critique la plus radicale qui soit. Considérer une doctrine comme une idéologie revient à abandonner le terrain de la discussion académique des principes pour le procès de tendance. Il ne s'agit plus de discerner dans ce qu'avance l'adversaire ce qui peut être retenu et ce qui doit être écarté. La polémique se situe sur un terrain tout différent. De même qu'un névrosé ne peut se connaître lui-même pour ce qu'il est, de même l'adversaire est incapable de penser correctement, de juger sainement de la situation. De même que la bonne foi du schizophrène n'est pas mise en doute par le médecin aliéniste qui signe sa feuille d'internement, de même la bonne foi individuelle des adversaires dont on réclame la liquidation n'est pas mise en doute. Ils sont le jouet de forces supra-individuelles qui les dépassent. Considérer une doctrine comme une idéologie revient à adopter une perspective psychanalytique. Le prolétaire dégage par delà le sens manifeste et apparent des doctrines un sens latent et caché

qui échappe à leurs défenseurs. C'est au nom de ce sens : sens vrai, sens réel que la doctrine est réduite au rôle d'idéologie. Les doctrines sociales et politiques que le prolétaire rencontre en face de lui ne sont pas la spéculation désintéressée que l'on pense. Au fond elle expriment les aspirations et les intérêts d'un groupe privilégié. On ne peut couper la pensée de l'action. Notre manière de penser est fonction de nos préoccupations et de notre activité. On sait comment Marx a explicité cette relation grâce au schème des infra-structures et des supra-structures. Philosophies, religions, créations artistiques... sont l'image, le reflet des rapports de production. Notre rôle n'est pas de critiquer cette conception, de montrer comment Marx confond condition nécessaire et condition suffisante. Pour que naisse un système philosophique il faut un certain état de la civilisation. Le système de Kant ne peut par exemple être détaché de ses points d'insertion dans la physique du temps, les problèmes posés par le protestantisme, l'essor de la bourgeoisie, etc... Mais pour qu'apparaisse le système de Kant il ne suffit pas que ces conditions soient réunies, un certain plus doit encore être donné. C'est ce plus qui mesure la distance séparant les conditions nécessaires des conditions suffisantes. Marx avait d'ailleurs le sentiment de cette différence lorsque, au lieu de considérer l'art grec comme le simple reflet des conditions sociales il lui attribuait une valeur absolue. En adoptant les doctrines des classes possédantes le prolétariat se mettrait dans l'impossibilité de se trouver lui-même. Jusqu'ici les travailleurs vivaient à l'ombre et sous la protection des maîtres. Ils travaillaient pour eux. Mais cette situation est sur le point de changer. La rencontre de la philosophie hegélienne et de la révolution apportée par la technique permet aux groupements exploités de prendre conscience de leur autonomie. Désormais il ne peut plus être question pour eux de se contenter de la place subalterne que leur réservait la doctrine des maîtres. C'est à cause de son caractère essentiellement unilatéral que Marx dénonce la doctrine des maîtres comme

une idéologie. Par contre le communisme est savoir véritable, car seul il rend compte de la totalité.

Pour être pleinement compris le point de vue de Marx doit être présenté dans son contexte historique. Hegel peut avec quelque vérité être considéré comme le père spirituel du Marxisme. Faisant entrer la totalité de l'histoire dans les cadres de l'Idéalisme ce philosophe avait postulé l'existence au-dessus des individus de l'Esprit Objectif. L'Esprit Objectif englobe l'ensemble des structures institutionnelles: droit, mœurs, morale, etc... que l'humanité s'est données au cours de son histoire. Cette notion désigne l'ossature stable des diverses civilisations humaines. Bien entendu l'Esprit Objectif n'existe que par les individus, mais d'une certaine façon il en est indépendant. C'est lui qui constitue la trame substantielle de l'histoire. De lui les individus reçoivent l'empreinte qui va modeler leur personnalité. Chez Hegel l'Esprit Objectif est à la fois réalité historique concrète et moment d'une conscience de soi intemporelle. Il n'en est plus de même chez Marx où cette identité est brisée et l'histoire abandonnée à ses seules forces naturelles. Pour lui, en effet, l'existence de la souffrance prolétarienne est la preuve vivante que la Raison n'est pas le ressort ultime de l'Histoire. En réalité tout est commandé par le processus de production où l'homme pourvoie aux nécessités de sa propre vie. Cette mise en accusation du rationalisme hégélien ne s'explique pas, n'est pas le fruit d'une évolution abstraitement philosophique. Elle exprime aussi le contre-coup des tourmentes qui ont bouleversé l'Europe à la fin du XVIIIme siècle et au début du XIXme : Révolution Française, guerres de l'Empire, révolution technique des moyens de production, éveil des nationalismes. On sait la place que Hegel avait accordée aux nationalismes dans sa théorie de l'Histoire. Les divers Volksgeister étaient les moments d'un unique Weltgeist. Mais le jacobinisme romantique se refuse à une telle intégration. Il n'y a rien au delà de la nation. C'est elle qui est le porteur véritable de l'Histoire. Pour Marx les porteurs de

l'Histoire ne sont pas les nations mais les classes sociales. La marche de l'histoire est suspendue non aux guerres, mais aux révolutions. Les structures intellectuelles sont secondes et dérivées : elles représentent la transcription des rapports de production. Les analyses sociologiques de Marx ont d'ailleurs été continuées avec plus de précision et de rectitude par Pareto, Mannheim. Dans ses études de sociologie religieuse Max Weber a montré, par exemple, comment le même phénomène religieux pouvait être vécu différemment par divers groupements sociaux suivant les activités qu'ils exerçaient : marchands, intellectuels, paysans. Poussant dans une autre voie que Marx la répudiation de la raison, Freud a interprété civilisations et cultures en fonction des instincts sublimés ou refoulés. Ce sont eux qui seraient les moteurs secrets de la vie sociale et de l'histoire. Dans sa réflexion solitaire Nietzsche a pareillement rattaché doctrines philosophiques et religieuses à des prises de position affectives qui les inspireraient. Ses descriptions se veulent non seulement analyse objective, mais encore appel et anticipation. La réflexion philosophique rejoint l'événement historique. Il s'agit d'agir sur les événements et les choses en dévoilant les possibilités ultimes de leur choix et de leur conduite.

Notre dessein n'est point de relever tout ce que ces efforts peuvent avoir d'exagéré et d'unilatéral. Nous voudrions plutôt les pousser jusqu'au bout et appliquer au communisme comme d'ailleurs à quelque autre doctrine politique et sociale que ce soit le procédé que Marx a utilisé contre ses seuls adversaires. Notre point de vue est fonctionnaliste à condition d'entendre ce terme avec assez de souplesse. Un système de pensée, une pratique rituelle ne peuvent être pleinement compris si on les considère en dehors du cercle culturel où ils ont apparu et se sont propagés. Ils se définissent non seulementt par leur contenu intellectuel, mais encore par leur fonction. Nous voudrions montrer que les idéologies se rattachent aux projets fon-

damentaux caractéristiques des divers groupements d'une même société.

Malgré leur rigoureuse formulation théorique et leur appareil technique les idéologies en appellent toujours à l'action. Elles se rapportent à un certain nombre de valeurs sociales et politiques qu'il s'agit de défendre ou de faire passer dans la réalité. L'action d'une idéologie dépend essentiellement de l'ensemble des fins et des valeurs qu'elle propose à l'homme. Mais la valeur comme telle échappe au savoir spéculatif. Ainsi que l'a écrit Fichte, c'est un contre-sens que de chercher à savoir (Wissen) la valeur. La valeur n'est pas objet de démonstration ou de constatation. On ne peut contraindre par raison théorique un individu à affirmer la valeur. L'ordre des valeurs ne se situe pas sur le plan du savoir. L'affirmation concrète de la valeur se rattache toujours à un libre choix raisonnable. Cet appel aux valeurs concrètes, qui ne sont pas nécessairement les valeurs vraies, introduit dans la pensée politique et sociale un certain irrationnalisme dont il faut tenir compte pour n'être point le jouet des événements. Ces doctrines s'adressent en effet à l'homme, non en tant que capacité d'avoir des représentations et de les organiser, mais en tant que capacité d'action. L'agir et non la cohérence logique dévoile la vérité concrète de ces doctrines. Mais l'action humaine est multiforme. Il est impossible de la réduire à un type uniforme. Suivant les projets différents qui inspireront celles-ci : projet économique, esthétique, scientifique... la lumière qu'elle apportera sera différente. Tel aspect de la réalité sera laissé dans l'ombre et tel autre sera mis dans la plus vive lumière. L'action est une espèce de grille nous amenant à lire le monde dans des sens différents. C'est le projet qui nous inspire qui décide de notre lecture des événements. Le choix du projet n'est pas nécessairement conscient. Il peut être vécu vitalement et agi sans jamais accéder à la conscience rationnelle. Malgré son caractère inconscient le choix n'en oriente pas moins notre appréciation des événements, et par le fait même notre adhé-

sion à telle ou telle idéologie. L'idéologie consiste en effet en l'organisation conceptuelle d'un certain nombre de fins collectives reconnues comme désirables et souhaitables. Elle est le système des fins non encore réalisées dans l'expérience, mais que nous entendons faire passer dans l'histoire.

Bien qu'elles soient l'œuvre d'individualités isolées les idéologies sont toujours portées par l'assentiment et la foi d'un groupe. Bien entendu il reste vrai que seul l'individu pense. Au-dessus de lui ne se situe pas une conscience collective qui soit le sujet de la pensée. Mais il n'empêche que, de même que le langage, l'idéologie ne s'explique pas dans une perspective purement individualiste. L'un et l'autre s'enracinent dans un contexte plus large. De même que l'individu parle la langue de son groupe, de même il a la pensée de celui-ci. Les théoriciens de la forme ont montré que la perception n'est pas constituée par un amalgame d'éléments atomiques. Dès le principe et avant toute intervention de la mémoire la perception est ensemble et structure. Il en est de même du groupe. Dès le principe il est totalité. Le plus souvent cette totalité n'est pas représentée conceptuellement, mais obscurément. Cette totalité est celle de l'intention qui réunit dans la poursuite d'une même fin tous les membres d'un même groupe. Cette intention n'est pas nécessairement représentée conceptuellement. Elle peut être simplement vécue sous forme d'un ensemble de choix et de refus partiels sans lien apparent les uns avec les autres. C'est cette intention qui fait l'unité des groupes. L'existence des classes se fonde en définitive sur celle de ces intentions collectives. Leur conflit a des intentions incompatibles. Cette intention collective et globale orientera l'action de l'individu. Elle catalysera un certain nombre de transformations. Ses virtualités naturelles seront canalisées dans des directions bien définies. Ce qui était pure virtualité reçoit spécification et forme. La structuration de l'individu par le groupe est la raison pour laquelle l'idéologie est affaire de groupe et non d'individu. Nous avons vu tout à l'heure comment l'idéologie fait appel à l'action. Mais cette action est finalement fonction non des projets

individuels, mais des projets fondamentaux du groupe. L'idéologie n'exerce son emprise sur tous les membres d'un groupe que parce qu'ils se réclament tous du même projet fondamental. Individu et groupe communient dans la même intention. Les groupements humains ne sont pas les groupements animaux. Ils reposent non sur les nécessités et sur les attirances de l'instinct, mais sur l'accord plus ou moins conscient des individus relativement à certaines fins et certaines valeurs communes. Cet accord fonde d'ailleurs la possibilité du dialogue entre les individus d'un même groupe. L'idéologie est le système de ces fins communes. Avant la naissance de l'idéologie les membres d'un même groupe se cherchaient en quelque sorte dans la nuit. Seul les guidait les uns vers les autres un sentiment plus ou moins obscur. Grâce à l'idéologie la conscience réfléchie vient retrouver la conduite vécue pour l'éclairer et l'inspirer. Un lien non plus seulement affectif, mais théorique et par là même universel relie désormais entre eux les membres d'un même groupe. Ordonnée au groupe et non à l'individu l'idéologie ne saurait être traitée à la façon d'une opinion individuelle. Le groupe ne peut admettre que son existence, sa raison d'être soient mises en péril par les élucubrations d'intellectuels sans mandat. Dès l'instant où l'idéologie se connaît réflexivement comme telle apparaît l'orthodoxie. Nous sommes là en présence d'une nécessité sociologique. Les pressions exercées par les nécessités de la vie du groupe amèneront d'ailleurs cette orthodoxie à évoluer. L'expérience a montré qu'une idéologie de libération est interprétée de façon conservatrice une fois que le groupement qui en était le porteur a pris le pouvoir. Cette même pression empêche la synthèse des idéologies entre elles. Chaque groupe reste obstinément attaché à la sienne, quitte à la modifier si les circonstances l'exigent. Un groupe ne peut accepter de remettre en question son idéologie sans risquer de se détruire lui-même.

A la différence des systèmes philosophiques les idéologies considèrent les choses et les hommes non en eux-

mêmes mais par le biais selon lequel on peut les modifier et les transformer. L'idéologie ne traduit jamais la conscience que l'ensemble de la société a d'elle-même. Elle exprime plutôt la conscience intellectuelle qu'un groupement a de ses relations avec l'ensemble. Les idéologies doivent leur naissance à une déception. Elles apparaissent lorsque les humains ont perdu leur confiance naïve dans le monde et que se pose pour eux le problème de savoir s'il faut l'accepter ou le refuser. Religion séculière du groupe ou de la classe les idéologies apparaissent lorsque, pour une raison ou une autre, ceux-ci ne se sentent plus chez eux dans l'universel sociologique concret de la nation ou d'une église. Cette sécession primitive fait de l'idéologue un sectaire qui méconnaît fatalement la totalité historique dont il s'est détaché. L'optique propre à l'idéologie est la négativité. la lutte à mort. Il s'agit pour le groupe de s'imposer, de se tailler une place dans la collectivité, dans l'histoire. Toutefois cette intention ne se profile pas sur les premiers plans de la conscience. Elle reste cachée et masquée. Ce qui est mis en avant est un dessein universel. La technique psychologique moderne s'est appliquée à modeler par le détail les idéologies de façon à en faire les meilleurs instruments d'action possible. L'important n'est pas la vérité objective de l'énonciable rationnel, mais le retentissement affectif de celui-ci. La pensée n'est plus appréciée en elle-même. Sa valeur est uniquement celle d'un instrument d'action permettant d'agir sur la situation. En effet, le comportement humain est fonction non de la situation réelle, mais de ce que les hommes en pensent. Le rôle des idéologies est d'inspirer cette interprétation. Une fois acceptée ou inculquée, l'interprétation oriente le comportement qui, à son tour, modifie la situation. Peu importe que la définition de la situation ait été fausse à l'origine. Il suffit qu'elle devienne vraie par suite du comportement humain qui la vérifie. Cependant l'action des idéologies se heurte à des limites. L'existence humaine n'est pas indéfiniment plastique. En effet elle repose toujours sur une série de décisions irré-

versibles : profession, famille, etc... qui lui donnent une forme de plus en plus définie ; à mesure qu'il s'avance dans la vie l'individu est de plus en plus indisponible au changement. Son existence devient tous les jours davantage exemplaire. A un tel homme il est très difficile d'accepter une idéologie prônant la suppression de l'ordre social concret où il a coulé sa vie, car c'est son existence même qui est remise en question. Les classes dominantes inclineront aux idéologies éternisant les conditions de vie dans lesquelles elles se trouvent. Par contre, les classes et les groupements défavorisés se tourneront de préférence vers les idéologies leur permettant de penser leur situation uniquement du point de vue des changements à apporter. Ainsi, bien qu'elle se donne comme une analyse objective de la situation et des faits, l'idéologie est fonction de la partie vécue et non pensée de l'expérience. Plus exactement l'idéologie est une analyse des faits du point de vue de cette expérience. Comme l'a souligné Max Scheler l'amour, le ressentiment... sont déjà des manières de viser un objet. L'idée qu'on se fera de celui-ci sera fonction de l'intention affective. Cette intention primordiale constitue à la fois la barrière et le point d'appui des idéologies.

Le problème des idéologies s'est posé le jour où les divers groupes sociaux ont cessé de vivre dans un état d'isolement et de séparation pour s'affronter les uns les autres dans la lutte pour le pouvoir et la richesse. Tant qu'un groupe ne sent pas son existence mise en question il peut tenir, sans aucune hésitation — nous nous plaçons uniquement du point de vue sociologique — ses valeurs concrètes pour les valeurs absolues. La stabilité de la table des valeurs représente la stabilité de l'ordre social. Mais il n'en est plus de même lorsque les groupes sociaux qui vivaient jusqu'alors à l'ombre du groupe dominant se détachent de lui pour l'aborder sur pied d'égalité. Cette situation est la nôtre. Notre civilisation technique et industrielle entraîne un processus de différenciation qui fait éclater les anciens cadres concrets. Ce processus est d'ailleurs am-

plifié par le réveil des nationalismes à travers le monde entier. Ce n'est plus le destin de la classe des entrepreneurs capitalistes qui est remis en question, mais celui de tout l'Occident. La prise de possession de la terre par l'homme entraîne un affrontement général des divers groupes qui se divisent celle-ci. Cet état de chose menace de vider de leur contenu toutes les sociétés humaines dans lesquelles nous sommes engagés.

Les critiques mutuelles auxquelles se livrent les tenants des diverses idéologies sont généralement aux antipodes d'un débat académique. Le désaccord ne porte pas sur des points de détail. C'est l'ensemble qui est remis en question. Suivant qu'ils sont employés par l'un ou l'autre camp les mêmes concepts prennent un sens différent. Toute discussion aboutit finalement à une impasse où chacun reste sur ses positions. La violence passionnée et mal contenue de ces heurts vient de ce que l'homme y est engagé par ses puissances affectives et volitionnelles les plus profondes. De cet engagement les acteurs n'ont généralement pas conscience. Ils se sentent simplement obscurément menacés par les positions de l'autre, d'où le climat d'angoisse et de peur. Le heurt des idéologies ne se fait jamais à visage découvert. Ce qui est mis en avant est la volonté de justice, de paix, de liberté... Bref, les valeurs éthiques. La volonté de puissance est complètement masquée. Il ne s'agit pas là de double jeu ou de machiavélisme. Le propre des idéologies est d'opérer cette transposition ou plus exactement cette mystification. Les idéologies se situent au point de rencontre de ces deux ordres. Chaque adversaire se réclame par exemple de la justice sociale et accuse l'autre d'y manquer. D'un côté il y a les bons, de l'autre les méchants, c'est-à-dire les imbéciles et les coquins. Ce manichéisme grossier, générateur de guerres de religion témoigne de la parenté qui relie idéologies et philosophies de l'histoire. Dans l'un et l'autre cas nous sommes en présence d'un jugement absolu porté sur l'histoire. L'homme prend la place de Dieu. La limite la plus profonde de la condition humai-

ne nous paraît au contraire l'impossibilité de porter un tel jugement, de faire la synthèse de la raison pratique et de la raison théorique. Ce jugement porté par l'homme est toujours sujet ambigu. La raison humaine tend naturellement à affirmer sa transcendance sur les événements. Ce dépassement est une des conditions essentielles de la liberté. L'être humain ne peut juger d'une situation que s'il se situe au-dessus d'elle. A cette aspiration répond l'idéologie. Elle permet à l'individu de s'élever au-dessus de sa finitude. Grâce à elle il se place du point de vue de l'ensemble. Mais à côté de la bonne négativité il y a aussi une mauvaise négativité à base de ressentiment, d'agressivité, de sentiment de frustration. Tel adolescent éternel, rival impuissant et jaloux du père, combattra toute sa vie d'une hargne rentrée toutes les formes d'autorité qui ne peuvent être que tyranniques. Les analyses où Nietzsche a rattaché à cette source impure un certain nombre d'idéologies concrètes restent encore d'actualité. Le discours du *dernier homme* est par exemple une très perspicace critique du rôle du ressentiment dans les idéologies humanitaires. C'est un tableau de l'humanité ayant réalisé la fin de l'histoire : « Amour ? Création ? Désir ? Etoile ? Qu'est-ce que cela ? — Ainsi demande le dernier homme et il cligne de l'œil.

La terre sera alors devenue plus petite, et sur elle sautillera le dernier homme, et ils clignent de l'œil.

Ils ont abandonné les contrées où il était dur de vivre car on a besoin de chaleur. On aime encore son voisin et on se frotte encore à lui : car l'on a besoin de chaleur.

Tomber malade et être méfiant passe chez eux pour un péché : on avance prudemment. Bien fou qui trébuchera encore sur les pierres et sur les hommes !

Un peu de poison de-ci de-là pour se procurer des rêves agréables. Et beaucoup de poison enfin pour mourir agréablement.

On travaille encore, parce que le travail est une distraction. Mais l'on veille à ce que la distraction ne débilite point.

On ne devient plus ni pauvre ni riche : ce sont deux choses trop pénibles. Qui voudrait encore gouverner ? Qui voudrait obéir encore ? Ce sont deux choses trop pénibles.

Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux : qui a d'autres sentiments va de son plein gré dans la maison des fous ».

(Ainsi parlait Zarathoustra, trad. Henri Albert).

Qui pourrait nous assurer que l'adhésion à une idéologie soit l'effet d'une authentique volonté de justice ou du ressentiment ? L'expérience a d'ailleurs montré que les névrosés jouent généralement un rôle considérable dans les révolutions. En raison des tensions intérieures qui les habitent ils éprouvent le besoin de retourner contre le monde extérieur l'agressivité dont ils souffrent. On a pu dire sans trop de paradoxe que l'histoire est faite par les fous. Même l'appel à la justice et aux valeurs morales est ambigu. Il est en effet de la plus grande utilité de faire tomber sur l'adversaire la suspicion morale, de faire naître chez lui un complexe de culpabilité. Sous l'effet de ces accusations répétées l'adversaire en vient à désespérer secrètement du bien fondé de sa cause et à se sentir plus ou moins obscurément coupable. Hypnotisé, il se sent dès lors condamné à bref délai. Les idéologies, — c'est une mystification supplémentaire — ne s'affrontent pas sur le terrain des principes mais à propos de jugements différents portés sur les événements.

Chacune ne retient que les éléments lui permettant d'étayer son jugement. Tout le reste est passé sous silence. Généralement les faits apportés à l'appui sont justes et véridiques. L'idéologie se manifeste dans le choix, dans la hiérarchie. Adopter ce choix et cette hiérarchie revient à se convertir à une idéologie ; c'est dire que le conflit des

idéologies a dégénéré en conflit politique. De nos jours cette compétition des idéologies s'est durcie en guerre psychologique ou guerre froide. Toutes les ressources de la propagande et de la technique sont mises en œuvre pour imposer une idéologie. Si elle assure le succès à brève échéance cette mainmise de la technique entraîne à la longue une dégradation fatale de toute raison et de toute liberté.

Portées par un groupement donné les idéologies assurent admirablement leur fonction tout le temps qu'elles sont en accord avec l'intention fondamentale de celui-ci, c'est-à-dire avec ses activités, ses travaux, ses préoccupations collectives. Mais des révolutions peuvent se produire qui bouleversent les conditions de vie et rendent caduques certaines idéologies.

Le système des fins concrètes auquel les humains référaient jusqu'ici leur action n'apparaît plus en harmonie avec la réalité. Ce désaccord a amené certains à distinguer les bonnes et les mauvaises idéologies. Cette distinction est toute pragmatique. L'accent est mis sur l'accord ou le désaccord avec les conditions de vie. Contrairement à ce que laisse entendre une trop simpliste philosophie de l'Histoire l'apparition d'une idéologie nouvelle n'entraîne pas nécessairement la disparition des idéologies anciennes. Les diverses idéologies ne peuvent être assimilées aux moments dialectiques d'une intemporelle conscience de soi abstraite. Le destin des idéologies est lié à ceux des groupes. Ce sont eux qu'il faut désorganiser pour liquider une idéologie. Certes, il est loisible à un groupe de se survivre à lui-même et de se barricader dans le passé pour échapper à une situation nouvelle. Cette attitude engendre d'ailleurs la mauvaise conscience. On ne peut impunément asseoir une idéologie féodale sur la spéculation en bourse. Mais il est également loisible à un groupe de modifier et de transformer son idéologie en fonction des circonstances nouvelles. De cette plasticité relative des idéologies témoigne le fait que le même phénomène économique peut être conçu en fonc-

tion de structures politiques différentes. Ainsi l'histoire témoigne non du déroulement tragique et fatal des idéologies mais d'une compétition. Historiquement la première idéologie est née lorsqu'une rencontre s'est produite entre les aspirations d'une classe ou d'un groupe opprimé et les théories et préoccupations intellectuelles. Le phénomène s'est réalisé à l'aurore des temps modernes avec le chiliastisme lorsque les rêveries millénaires de Joachim de Flore servirent de point de ralliement aux pauvres, aux mécontents, aux exploités. Cet exemple montre le rôle de premier plan joué par les éléments affectifs et émotionnels. La traduction intellectuelle de cette idéologie ne livre qu'un décalque sans force. La prédication chiliastique fait appel à l'élément extatique en l'homme, au désir d'éternité. Elle fait éclater la valeur absolue du présent. L'initiative révolutionnaire est rupture avec le cercle des préoccupations finies. Nous retrouvons une attitude identique dans l'anarchisme révolutionnaire d'un Bakounine : la volonté de destruction revêt une valeur créatrice. La révolution est libération de l'homme. L'action négatrice le réconcilie avec le monde. Une attitude toute différente inspire l'idéologie libérale du progrès telle qu'elle a été schématisée par Condorcet ou Lessing. Dans le déroulement de l'histoire l'accent est mis non sur le présent, mais sur le futur. Il s'agit de faire passer dans l'expérience un ensemble de fins considérées tout d'abord comme transcendantes. Le passage s'opère non par rupture extérieure, mais par développement intérieur : progrès. L'idée de progrès représente l'essentiel de cette position. L'idéologie du progrès remplace l'ancienne foi en la Providence. L'humanité se sent capable de prendre entre ses propres mains le destin du monde, d'investir toutes choses de raison et de faire surgir à partir des ténèbres et des obscurités actuelles un univers pleinement raisonnable. Cette foi est celle de la bourgeoisie naissante, sûre d'elle-même et de la monarchie absolue dans la mesure où elle s'émancipe des Eglises. Elle a trouvé son ultime expression dans la philosophie

idéaliste née elle-même d'une réaction contre la théologie. Comme le note Hegel, cette attitude a inspiré de nombreuses pages de l'histoire. Peut-être est-elle un des ressorts idéologiques fondamentaux de la Révolution Française. En tout cas elle ne se limite absolument pas au XVIIIe siècle. C'est un peu partout qu'on retrouve cette idée d'une addition possible et nécessaire des acquisitions de la raison. Chaque époque nouvelle ajoute à l'héritage reçu. Par ce lent travail et ce long effort se réalise finalement la victoire définitive des lumières sur l'obscurité et la nuit. A l'idéologie libérale ou radicale s'oppose l'idéologie conservatrice. Celle-ci a sa source dans une autre expérience : celle du temps. L'idéologie conservatrice est implantée surtout dans l'ancienne noblesse, les anciennes classes dirigeantes, une partie de la bourgeoisie. Elle a été élaborée après coup par des groupes sociaux qui avaient à justifier leur existence en face des critiques du libéralisme. Le libéral reproche au conservateur de n'être pas intelligent, c'est-à-dire de ne point avoir d'idées. Ce reproche est très exact. Mais le conservateur n'a point besoin de ces idées. Il s'en défie, car il a le sentiment de la distance incommensurable qui sépare l'idée de l'existence et du caractère irrationnel de celle-ci. Il lui suffit d'une sagesse pratique qui lui permette de choisir entre les diverses éventualités concrètement et historiquement possibles. D'ailleurs ce ne sont pas les conservateurs qui ont défini eux-mêmes leur idéologie. Elle leur est venue post-factum grâce à des intellectuels qui lui étaient pour une bonne part étrangers. L'idéologie conservatrice est axée sur le fait que tout n'est pas également possible. Il faut partir des conditions de fait données historiquement et concrètement dans un peuple déterminé. Le conservateur vit en synchronie avec le passé parce qu'il lui paraît que, du fait qu'elle existe, une chose a déjà une valeur. Sa tendance naturelle le poussera à justifier tout ce qui est du simple fait que cela est. Le passé lui apparaît sous la forme d'un processus de création de formes et de structures par quoi nous sommes conditionnés et avec quoi

nous ne pouvons rompre sans nous détruire nous-mêmes. S'opposant à l'idéologie conservatrice axée sur la reconnaissance et l'acceptation de l'ordre existant l'idéologie communiste s'allie avec l'idéologie libérale pour affirmer la nécessité du mouvement, l'accent sur les réalisations futures. A la différence du libéral le communiste place le ressort de l'histoire non plus dans un élan spirituel, mais dans l'élément matériel qui jusqu'ici avait été regardé comme un empêchement et un obstacle à l'accomplissement de l'homme : le prolétariat. La force de l'idéologie socialiste réside justement dans cette transfiguration du processus de production. La force secrète de l'idéologie marxiste vient de ce qu'elle attribue une valeur absolue à l'action collective planifiée de l'humanité. Le Grec s'arrêtait plein de respect devant les forces transcendantes de la nature. Le dernier mot sur l'énigme humaine était demandé à la sagesse qui recommandait l'acceptation du destin et des limites imposées par la condition humaine. Cette barrière est renversée par l'idéologie marxiste. L'action conjuguée de l'homme doit venir à bout de tout. Le chrétien vivait l'histoire dans l'attente du jugement de Dieu. Au-dessus des valeurs d'efficacité se situaient les valeurs de grâce. Cette barrière est également renversée par l'idéologie marxiste. Placée en porte-à-faux l'histoire humaine revêt une valeur totale et absolue. Cette histoire se transforme en problème stratégique et devient soumise à l'action de la volonté. De même que le conservatisme le marxisme regarde au point de départ les diverses situations comme quelque chose d'irrationnel et d'unique. Mais il ne se satisfait pas de cette constatation et tente d'élaborer l'analyse rationnelle la plus rigoureuse qui soit des divers facteurs qui entrent dans cette situation. Pour lui la vie politique est fonction des facteurs de production. L'état et le mode de la production sont fonction des relations qui existent entre les diverses classes. Il est toujours possible de comprendre théoriquement le système des idées qui dominent une époque et de déterminer dans quel sens

l'action humaine fera évoluer la situation. Il y a une interconnection des facteurs économiques, sociaux, et idéologiques. L'attrait de l'idéologie marxiste sur les intellectuels vient de ce qu'elle se présente comme l'instrument adapté pour penser cette interconnection. Aussi bon nombre d'esprits estiment impossible d'aborder l'analyse et la solution des problèmes posés par le monde moderne autrement que par le biais des catégories marxistes. Cette politisation de la pensée philosophique et théologique ajoute à la confusion des esprits.

En fait au plus profond d'elle-même l'idéologie marxiste est portée par une foi. Il s'agit d'organiser l'apocalypse, de faire surgir le règne de l'homme puisque, comme l'écrivait Engels, le règne de Dieu annoncé par le Christ n'est pas venu après dix-huit siècles. Aux travailleurs, aux esclaves, aux nations sous-développées elle se présente comme un instrument intellectuel permettant d'accéder à l'indépendance. L'humanité possède l'instrument lui permettant de se substituer à un Dieu incapable de faire disparaître du monde la souffrance humaine. L'action humaine se donne comme fin d'arrêter le temps, de réaliser l'impossible.

Cette brève analyse de la notion d'idéologie nous met en présence d'un élément irrationnel qu'on ne peut songer à évacuer et dont la maîtrise s'impose à nous. La présence de cet irrationnel signifie qu'il n'y a pas de science absolue de politique. Certes les spécialistes nous ont appris que comme processus d'organisation et d'administration, la politique est réductible à une technique rigoureusement définie. Mais au delà des activités administratives il y a le monde des décisions politiques qui commandent l'orientation de celles-ci. De ces décisions, si nous les considérons concrètement, il n'y a pas de savoir rationnel. Elles sont toujours prises et portées par un groupe déterminé selon son optique et ses manières de voir à lui. Cette intervention d'un facteur personnel et historique bat évidemment en brèche les théories du rationalisme classique. On a

reproché au système démocratique classique le caractère formel de la rationalisation qu'il apporte. Ce reproche n'est fondé que jusqu'à un certain point car une rationalisation totale est de l'ordre du mythe. La découverte de cet élément irrationnel s'est d'ailleurs exprimée dans l'idéologie fasciste. Conscient de l'insuffisance de toutes les images intellectuelles le fascisme assoie la vie politique sur l'allant, la vertu du chef et des élites appuyée sur une technique de manipulation des masses très développée. De son côté le communisme reconnaît au point de départ le même irrationalisme, mais celui-ci sera bientôt supprimé. Dans ce règne de la raison nous reconnaissons un héritage déformé de la théologie chrétienne. Du jour où le communisme abandonnera sa foi rationaliste, plus rien ne le séparera du fascisme, mais du même coup il aura perdu sa puissance de séduction sur des sensibilités façonnées par des siècles de vie chrétienne à soupirer après le ciel. L'attrait sociologique du communisme tient justement à ce qu'il s'offre à réaliser dans l'en deçà ce qui était jusqu'ici reporté dans l'au-delà. La présence de cet élément irrationnel nous pose comme tâche la maîtrise des inconscients collectifs. Il nous faut inventer des structures sociales qui permettent à ces éléments de se manifester et d'être contrôlés.

Les diverses idéologies, dont nous avons passé seulement quelques-unes en revue, n'auraient pas vu le jour sans l'entrée en jeu des intellectuels. Par essence ils sont en effet les propagateurs d'idéologies. La chrétienté antique ne connaissait pas cet affrontement des idéologies. Les hommes n'étaient pas invité à refuser l'ordre social existant. De plus les clercs avaient le monopole de fournir à tout le peuple chrétien une interprétation globale du monde. Il s'agissait là d'un véritable privilège qui leur revenait de droit. Avec l'émancipation des sociétés civiles et politiques l'Eglise a été dépossédée de ce monopole et les intellectuels ont revendiqué jalousement pour eux-mêmes ce qui était autrefois la charge du clergé. Pour parler leur

langage, ils ont une mission qui consiste justement à juger les événements du point de vue de l'absolu et du bien. En réalité, et c'est ici que l'étude sociologique de l'intelligentzia serait intéressante, en matière idéologique les intellectuels ne représentent plus les intérêts de l'universel concret mais du groupe auquel ils se sont rattachés et souvent moins qu'un groupe, une chapelle littéraire toute pleine de vanité et de rancœurs personnelles. Dans le processus de différentiation des classes et des groupes qui caractérise le monde moderne les intellectuels n'arrivent pas à constituer un groupe à eux. La tension intérieure qui est au principe de leur vocation les fait se détacher des diverses classes dès l'instant où arrivant au pouvoir celles-ci ne se posaient plus de problème. Pour sortir de cette espèce de vide où ils se mettent, diverses solutions s'offrent aux intellectuels. Il en est qui sacrifient à l'attitude extatique ou eschatologique. D'autres subliment leur inquiétude, leur refus du monde, leur aspiration à la transcendance en liant leur sort et leurs aspirations à celui de la classe ou des groupes insatisfaits et opprimés. Il en est qui élaborent un mythe historique, le moyen âge, l'antiquité gréco-romaine dans lequel ils se réfugient. Il en est enfin qui se donnent comme fin la démystification : Weber, Pareto. Quelle que soit l'attitude adoptée, l'analyse sociologique révèle toujours que les fins transcendantes et universalistes dont l'intellectuel se réclame cachent les fins immanentes du groupe social auquel l'intellectuel s'est converti. Pas plus que les autres l'intellectuel n'échappe à l'irrationalisme foncier qui conditionne toute pensée politique et sociale. Leur originalité est simplement de contribuer puissamment au désordre des esprits en s'égarant eux-mêmes et les autres sur les fins poursuivies. Mais peut-être que ce processus de mystification maintes fois dénoncé sous le nom de trahison des clercs est-il la rançon d'une grandeur supérieure.

A une étude descriptive on ne saurait suspendre une conclusion métaphysique. Notre ambition n'est pas d'opé-

rer une démystification totale, de supprimer tout élément irrationnel. Nous savons trop en effet que cet irrationnel est le point de rencontre de facteurs infra-rationnels et supra-rationnels. A une époque où les idéologies envahissent toute vie sociale et religieuse nous avons voulu simplement décrire le mécanisme de cette invasion. Cette étude générale et abstraite doit évidemment être complétée par des analyses de détail.

H. NIEL, S. J.

LES LIVRES

André BLANCHET, S. J., *Le Prêtre dans le roman d'aujourd'hui.*

Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 106 pp.

Les lecteurs des « Etudes » connaissent le jugement fin et sûr du critique littéraire qu'est le P. Blanchet. Les pages qu'il consacre dans la collection *Présence chrétienne* ne décevront personne ; elles peuvent en éclairer baucoup. Brillantes, on sait que le P. écrit très bien, elles sont compréhensives et des lois de la littérature, de la part de fiction qui tient au roman et des requêtes objectives du sacerdoce catholique. S'il est loisible à chacun de concevoir le prêtre catholique à sa guise, reste à déterminer si le prêtre de ses rêves est encore le prêtre du Christ, tel que le Christ l'a voulu et que le désire l'Eglise. Pourquoi la littérature, qui est profane, tourne-t-elle depuis une vingtaine d'années autour du prêtre avec une curiosité grandissante ? L'auteur répond avec beaucoup de nuances. Il répond surtout à la question plus concrète : Des romans les plus remarqués, un certain type de prêtre tend à se dégager, le « type bernanosien ». Que faut-il penser de cette évocation ? Le secret de l'intérêt du lecteur d'aujourd'hui pour les romans dont le prêtre est le héros est « non pas le comportement de tel ou tel prêtre, mais le mystère caché au fond de tout prêtre catholique », p. 19. « Pour la première fois, la vocation sacerdotale est sommée d'éclairer la vocation humaine. Sans doute est-ce parce que notre époque retrouve dans le prêtre son drame, quoique terriblement accentué, que nous la voyons lever les yeux vers lui avec une angoisse où se mêle un espoir tremblant. » p. 22. Bernanos est aujourd'hui le plus vivant de nos écrivains. Grâce à lui, une image du prêtre s'est peu à peu imposée. Le P. B. examine cette image avec sang-froid, sans parti pris et il y associe l'examen des prêtres de Mauriac, de Graham Greene, de Bésus et d'autres. « La trouvaille de Bernanos, c'est d'avoir situé dans le prêtre en tant que centre de la vie spirituelle en ce monde, le maximum de tension, de lutte et donc de drame ». p. 33. « Ce prêtre est conçu avant tout comme un exorciste ». p. 37. Le prêtre est regardé comme l'homme de l'agonie. Nombre de nos contemporains citent « la parole du Christ agonisant à laquelle ils supplient qu'on n'apporte aucune atténuation exégétique ». Le prêtre, « autre Christ », « il lui faut payer le même prix que le Christ le droit d'appeler les plus malheureux d'entre nous : « mes frères ». p. 40. Ce visage fascinant « a immensément grandi le sacerdoce aux yeux des incroyants ». Mais un tel prêtre inquiète. Toutes les réserves du P. Blanchet sur le prêtre bernanosien m'ont paru d'une parfaite justesse. Que Satan, dit-il, soit « prince de

ce monde » ne doit pas nous faire oublier que le Christ en est le roi. Un tel prêtre témoigne plus de l'existence de Satan que de la présence de Dieu.

Prêtres en transes, traversés plutôt qu'habités par la grâce, prêtres qui ne connaissent guère la santé de l'âme et la joie spirituelle, prêtres plus prophètes qu'hommes de la parole de Dieu et des sacrements, ces héros du sacerdoce ne parlent plus de perfection, mais de conversion. Peu hommes de l'Eglise, sinon de l'Eglise invisible, peu hommes de l'Eucharistie, les prêtres de Bernanos, ceux surtout des romanciers qui s'inspirent de l'Abbé Donissan, ressemblent à des laïcs qu'un zèle farouche lancerait à l'attaque du démon. p. 62. On dirait du « prophète Léon Bloy chargé d'une paroisse », p. 63. Par des confusions successives, d'une logique inexorable, on en arrive à identifier « le saint et le pécheur, le chrétien et l'athée ». Avec Graham Greene : « Plutôt que des responsables, Dieu doit voir en nous des victimes. La déchéance morale, qui fait partie de notre destin, nous assure un titre de plus à la pitié divine. » p. 69. On dirait que, pour se racheter tous ensemble, les hommes doivent s'unir dans une amère communion, et boire la misère commune dans une même coupe, « jusqu'au péché, jusqu'à ce plaisir triste et sans illusion qu'est aujourd'hui le péché. Sans cet excès de malheur, .. le Christ eût échappé au pire de notre « humiliation ». Nous assistons ainsi à une certaine canonisation de la misère et de l'échec : tout ceci semble venir en droite ligne de l'interprétation tragique et erronée de l'agonie du Sauveur. Dans ce sacerdoce du Christ et de ses ministres, quel rôle joue encore la résurrection du Seigneur ?

Dans les dernières pages de ce volume si attachant, le P. B. revient sur Mauriac avec *L'Agneau*. C'est pour lui l'occasion de modifier son jugement précédent. « Ce que j'écrivais plus haut des romans de Mauriac n'est plus vrai de *L'Agneau*, p. 86. Avec *L'Agneau*, Mauriac s'est rapproché de Bernanos », p. 90. Et la conclusion : « Le prêtre bernanosien continue d'évoluer sous nos yeux. Il tend à devenir ce qu'il est en effet : un saint laïc ». Ce jugement un peu sommaire malgré tout est vrai ; mais le P. Blanchet l'a observé, échappent en partie à ce travers le *Curé de Campagne* et surtout, l'admirable curé de Torcy.

Ce petit livre est grand, sain, lucide. Il reprend sans hargne. Il expose aimablement.

H. Bouessé.

Erik Peterson, *Le Livre des Anges*.

Préface de Jean Daniélou — Texte français de Claire Champollion. Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 138 pp.

Un petit livre modeste, bourré de textes d'Ecriture et de textes de Pères, qui ouvre à nos esprits de modernes Occidentaux des hori-

zons bien peu soupçonnés, et pourtant familiers à ceux qui vivent dans l'*aura* des Liturgies d'Orient.

La présence des Anges dans l'Eglise, présence dont témoigne à profusion le Livre de l'Apocalypse, qu'invoquent les diverses Liturgies au cœur même de la célébration des saints Mystères, est une réalité spirituelle qui échappe à trop de chrétiens pour qu'il ne soit pas à propos d'attirer leur attention sur ce petit chef-d'œuvre d'Erik Peterson.

R. B.

Pierre PARIS, P. S. S., *Les Hymnes de la Liturgie Romaine.* Paris, Beauchesne, 1954, 139 pp.

L'ami et le biographe de *Monsieur Paris*, le R. P. Leherpeur, a rassemblé dans ce mince volume divers articles de l'aumônier de la « Paroisse universitaire », parus dans le Bulletin Joseph Lotte d'octobre 1938 à Juin 1939, de même qu'un article sur le *Te Deum* donné au Bulletin des Anciens Elèves du Collège de Saint-Lô en 1933.

On aimera trouver ainsi réunies ces introductions très fines, au plan littéraire et spirituel, à l'intelligence des vieilles hymnes du Bréviaire Romain, dont M. Paris, il ne s'en cachait guère, regrettait tant le maquillage « classique » qu'avaient fait subir à bon nombre d'entre elles les correcteurs d'Urbain VIII.

R. B.

M. D. POINSENET, *France religieuse du XVIIe siècle.* Paris-Tournai, Casterman 1952 ; 407 p.

Frère CLÉMENT-MARCEL, F. S. C., *Par le mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit dans les écrits de Saint Jean-Baptiste de la Salle.* Paris, Lethielleux, 1952 ; 254 p.

Frère FRÉDIEN-CHARLES, F. S. C., *L'oraison d'après Saint Jean-Baptiste de la Salle.* Paris, Ed. Ligel, 1955 ; 268 p.

Le XVIIe siècle fut une époque de ferveur religieuse, comme suffiraient à le prouver tant la qualité de ses auteurs spirituels que le nombre de ses saints canonisés, de François de Sales (1567-1622) à Grignon de Montfort (1673-1716). Aux jeunes, abondamment documentés par les programmes de l'enseignement secondaire sur les « grandeurs de chair » de cette époque, mais ignorant tout de son âme, une sœur dominicaine enseignante, M. D. Poinsenet, présentait en 1952 « La France religieuse du XVIIe siècle », dont la seconde édition vient de paraître. A lire cette histoire, « une histoire

passionnante, vivante, enrichissante, où l'on voit se coudoyer l'évêque de Meaux et l'auteur d'Andromaque, Anne d'Autriche et Monsieur Vincent » (p. 16) histoire présentée en un style alerte et enthousiaste, les jeunes s'étonneront de se trouver si semblables aux hommes de ce siècle qui, dans tous les domaines, furent de hardis novateurs. Leur plus grand effort fut sans contredit l'effort missionnaire : commencer par convertir les chrétiens, d'abord en réformant le clergé régulier et séculier — Rancé, Bérulle, Olier — puis en évangélisant les campagnes — François de Sales, Monsieur Vincent, Grignon de Montfort ; convertir les païens ensuite et c'est « la grande aventure de la Nouvelle France », Marie de l'Incarnation, les martyrs jésuites ; le tout couronné par la consécration du 15 août 1638 : « et soyés à jamais régente de la France ». Telles régions de France, Bretagne ou Haute-Savoie, sont encore la preuve vivante de la fécondité religieuse du XVIIe siècle.

Cette fécondité s'enracinait dans une vie spirituelle intense : Henri Bremond a jadis fait connaître les richesses de « l'école française », d'abord richesses de sainteté. Un exemple typique de cette activité religieuse fondée sur la vie intérieure est certainement saint Jean-Baptiste de la Salle : celui-ci est connu par son œuvre pédagogique. On connaît moins l'inspiration profonde de cette œuvre : nombre d'anciens élèves des frères des écoles chrétiennes seront surpris en lisant le frère Clément-Marcel et le frère Fredien-Charles. Saint J.-B. de la Salle a voulu former lui-même ceux qu'il destinait à former les autres : aussi leur a-t-il enseigné une doctrine spirituelle adaptée à leur emploi en leur apprenant à vivre, dans toutes leurs actions, «par le mouvement de l'Esprit». Cette attitude intérieure de docilité à l'Esprit-Saint devait imprégner secrètement toute l'activité extérieure des Frères, afin qu'en eux ce soit l'Esprit de Jésus qui œuvre, et que par eux ce soit le Maître intérieur qui pénètre l'esprit et le cœur des enfants.

Cette doctrine unifiante et dynamique, puisée dans saint Paul tel que l'avait compris surtout Monsieur Olier, trouve son point d'application privilégié dans l'oraison. En rédigeant sa brève et simple « Explication de la méthode d'oraison », saint J.-B. de la Salle cherchait à mettre à la disposition de ses religieux l'essentiel de la tradition chrétienne sur la prière. N'étant pas prêtres et ne devant pas étudier le latin, ceux-ci ne devaient pas être défavorisés sur ce sujet capital : aussi n'est-ce pas sans admiration qu'on voit le saint s'efforcer d'exprimer avec les mots de tout le monde la doctrine la plus haute. Sans doute est-ce une méthode qu'il explique : il s'adresse à des débutants, et sainte Thérèse d'Avila elle-même en reconnaissait l'utilité. Mais c'est pour conduire le plus rapidement possible ses fils à l'écoute de Dieu par ce qu'il appelle « l'oraison de simple attention », dans la plus parfaite souplesse aux inspirations de l'Esprit-

Saint. Saint Jean-Baptiste de la Salle était ainsi dans la ligne de « l'Introduction à la vie dévote ».

Le livre du frère Clément-Marcel, minutieusement documenté, donne à saint Jean-Baptiste de la Salle la place qu'il mérite parmi les auteurs de « l'école française » ; plus scolaire, celui du frère Frédien-Charles vise principalement les Frères. Dans l'un et l'autre, les anciens élèves reconnaîtront facilement le portrait de tel de leurs anciens maîtres.

C. O.

Xavier LÉON-DUFOUR, S. J., *Saint François Xavier, Itinéraire mystique de l'apôtre.*

Paris, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1953.

Il n'est pas trop tard pour faire connaître ce livre paru à l'occasion du quatrième centenaire de la mort de Saint François Xavier.

Qui voudrait chercher ici les mille et une aventures du missionnaire serait profondément déçu. Il ne s'agit pas tant de la conquête des gentils que de la conquête d'un homme par Dieu. C'est l'itinéraire d'une âme qui s'est laissée prendre par le Seigneur, mais cette âme est « la plus rude pâte qu'(Ignace) ait oncques maniée ». L'A. laisse parler Xavier et c'est ce qui importe ; il utilise très adroitement son abondante correspondance. Ce livre s'adresse, dit l'avant-propos, « à ceux qui ont entendu l'appel du Seigneur » ; il voudrait même réveiller en chacun l'apôtre et le saint qui sommeillent et induire en la tentation de se laisser faire par Dieu.

On suit l'âme du saint dans le déroulement de sa vie, revivant l'itinéraire que suit Dieu dans l'éveil, le développement et l'achèvement de l'apôtre. L'humilité, la patience, le silence, l'obéissance, la pauvreté, la pénitence « éprouvent l'homme de Dieu et font de lui, pour reprendre l'expression qui revient sans cesse sous la plume de François, un « homme d'expérience ». Les traits de son âme apostolique se dégagent peu à peu de ces pages fortes, dures même. « Tout apostolat veut un accord entre deux êtres : l'amour du Christ qui vibre au cœur de l'apôtre va éveiller un harmonique en celui du prochain, et voilà une âme qui se met à chanter ! L'apôtre désire violemment, de l'amour même du Christ, atteindre le point secret de son prochain. Le gagner, c'est éveiller l'amour du Christ en lui, c'est aussi faire naître un sentiment d'amour pour l'apôtre (p. 166). On reconnaît la mystique ignatienne de conquête.

Pour bienfaisant qu'il soit, ce livre risque d'être quelque peu essoufflant. La tension y est grande, parfois énorme. Tout apôtre ne marche pas forcément dans le sillage de François Xavier, mais quiconque lira ces pages admirera « l'Artiste merveilleux qui, avec de la boue, façonne des chefs-d'œuvre d'humanité et de sainteté ».

V. de C.

Louis BASSETTE, *Jean de Caulet, Evêque et Prince de Grenoble* (1693-1771).

Grenoble, Editions de la Revue « Les Alpes », 1946, 204 pp.

Modestement, dans une note terminale, l'Auteur, — qui nous excusera de présenter si tard son beau travail —, exprime l'avis « qu'il serait temps d'écrire l'histoire — surtout celle de l'épiscopat français du XVIIIme siècle — en utilisant d'autres sources » que les *Mémoires* de Saint-Simon, l'*Almanach du Diable*, et les diverses sources ecclésiastiques, tout imprégnées de l'esprit qui se dégage des écrits jansénistes. La lecture si attachante de son « Jean de Caulet » prouve, à pleines pages, dans quel esprit d'objectivité, sans cesse confronté aux meilleures études et mieux encore aux documents d'archives, l'A. a conduit son travail.

Fils d'un président à mortier au Parlement de Toulouse, Jean de Caulet sera initié de près, tout au long de ses études en Sorbonne aux graves questions qui agitent la vieille Université, le Parlement de Paris, l'Episcopat de France, et où se mêlent inextricablement jansénisme et gallicanisme. Aumônier du Roi, Grand Vicaire de Nantes, puis de Rouen, chargé durant quarante-cinq ans d'un vaste diocèse qui empiète largement sur le jeune Royaume sarde, Jean de Caulet, tel qu'il nous est présenté par M. Bassette, réalise un type séduisant d'évêque d'Ancien Régime, à l'intelligence claire et équilibrée, fortement nourrie de théologie, ami, et obligé, de Fleury devant qui il sait prendre parfois, avec fermeté, voire avec une insistance prolixe, la défense des droits des Evêques à se faire entendre dans les questions de foi. Au long des pages, s'égrènent de nombreuses citations des lettres abondantes de l'évêque ou de ses Instructions pastorales dont l'une, en plein mitan du XVIIIe siècle (1749) est consacrée à la Pénitence et à la Communion. Il en surgit le portrait d'un grand prélat austère et discret, plein de charité pour ses ouailles, tout dévoué à l'Eglise, dont il ne serait pas imprudent, peut-être, de résumer l'équilibre, en disant qu'il est à la fois disciple de Bossuet au plan de la théologie, spécialement de la théologie de l'Eglise, et disciple de Fénelon au plan de la vie spirituelle.

Mais c'est aussi, centrée sur ces quarante-cinq ans d'épiscopat grenoblois, toute une page de l'histoire de l'Eglise de France, et non des plus connues, qui s'éclaire d'aperçus révélateurs.

R. B.

J. de FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite.*

Analecta biblica, 3, 425 pp. Rome, Pontificio Istituto biblico, 1954. 500 L.

La thèse du R. P. de Fraine sur « l'institution monarchique dans l'Ancien Testament et les textes mésopotamiens » est une critique serrée de la thèse de l'école scandinave sur le caractère de la royauté

israélite. Replaçant l'institution monarchique en Israël dans le contexte de l'ancien Orient, les exégètes d'Uppsal (Engnell et Widengren surtout) soulignent le caractère divin de la personne royale : ce caractère était consacré par le culte. Le roi était divinisé lors de son intronisation. Il devenait dès lors le centre du culte, y exerçant lui-même des fonctions importantes. Chaque année, pour la fête du Nouvel An, au cours d'une représentation cultuelle symbolique il jouait le rôle de Dieu-Sauveur (schème cultuel). La première partie de ce volume expose cette thèse avec beaucoup de détails : il faut remercier le R. P. de Fraine d'avoir rendu accessible des travaux peu abordables pour beaucoup.

La seconde partie traite des origines de l'institution monarchique israélite. On sait que le premier livre de Samuel contient deux traditions sur l'origine de la royauté en Israël : l'une, monarchiste, la fait procéder d'une initiative divine, ratifiée par le peuple ; l'autre, antimonarchiste, la fait dériver d'un mouvement populaire, qui est une infidélité à Dieu, seul roi d'Israël. L'auteur pense que le fait que le rédacteur ait recueilli dans son œuvre ces deux traditions prouve bien qu'elles ne sont pas inconciliables : il s'agit de deux points de vue complémentaires. Si l'on se hisse au plan du gouvernement divin, on l'admettra sans peine et il se peut que le rédacteur voit les choses à ce niveau. Mais l'historien admettra plus volontiers qu'il s'agit bel et bien de deux points de vue différents et il aura tendance à discerner dans la tradition monarchiste une couche plus ancienne (ainsi le P. de Vaux dans son introduction aux livres de Samuel, p. 10). Mais le R.P. de Fraine a raison de souligner le caractère absolument unique de l'institution monarchique en Israël : le roi est le serviteur de Dieu, son lieutenant, contrôlé par le prophétisme. Il sera idéalisé, mais nullement divinisé : la foi iahviste l'interdisait. Toutefois un nimbe religieux entourait la royauté : l'élection divine se manifeste dans l'onction, la possession par l'esprit de Dieu, l'inviolabilité de la personne du roi, la désignation au peuple par l'oracle...

La troisième partie revient sur les différentes composantes du schème cultuel pour les réfuter. La notion de filiation divine des rois dans l'Ancien Orient reçoit tour à tour une interprétation métaphorique ou fonctionnelle ; dans l'A. T., toute divinisation est impensable (dans un article récent, Bijdragen 1955, p. 349-356, le R. P. de Fraine maintient pourtant son interprétation du Ps. 2, considéré comme postexilique dans sa rédaction actuelle : il s'agit de la « légitimation du Roi-Messie sur la base d'une transcendance mystérieuse »). La thèse du sacerdoce royal est récusée. Quant à l'hypothèse d'une fête du Nouvel-An qui aurait été celle de l'intronisation de Yahweh, elle ne repose sur aucun argument sérieux. L'action salvifique du roi ne procède pas, comme en Mésopotamie, d'une mentalité magique : elle est liée à sa justice, c'est-à-dire à sa dépendance vis-à-vis de Dieu.

Cette pâle analyse suffira-t-elle à faire pressentir la densité de cet ouvrage ? Il s'impose désormais à tous les biblistes, d'autant qu'il représente la seule synthèse catholique sur cette question importante et actuelle.

F. Stier, *Das buch Ijjob, hebraïsch und deustch.*
München, Kösel-Verlag, 1954 ; 362 pp.
Jean Steinmann, *Le Livre de Job.*
(Coll. « Lectio Divina »). Paris, Le Cerf, 1955 ; 390 pp.

Voici le dossier de Job rouvert par deux commentateurs catholiques. Les deux ouvrages sont conçus d'une manière toute différente. F. Stier présente d'abord le texte massorétique, non vocalisé et en regard, sur la page de gauche, la traduction allemande. Puis il revient dans une exposition d'ensemble, sur le cas de Job et de son épreuve, sur le déroulement du procès et sur le jugement final. Job n'est ni un moraliste de la résignation, ni un théologien de la rétribution, c'est un homme en face de Dieu : il y a là une critique du principe d'Ezéchiel au sujet de la rétribution entendue dans un sens magique (« do ut des ») ou dans un sens juridique créant un droit de l'homme vis-à-vis de Dieu. Quelques pages traitent du genre littéraire (plutôt que fiction ou poème didactique, un livre surgi de la vie du poète), du lieu d'origine (Edom ou Arabie ?), de la date et des parallèles extrabibliques. La dernière partie est consacrée à des notes de critique textuelle et surtout d'exégèse. Notons en passant deux pages sur 19, 26, que F. S. traduit : « Et alors mon aide se dressera ; je verrai mon témoin : Dieu » (en corrigeant le T. M.). La prudence avec laquelle l'auteur présente ses positions, la discrétion avec laquelle il met en œuvre une large information ne peuvent cacher la valeur de ce commentaire.

Le nouveau volume de la coll. « Lectio Divina » relève d'un autre genre littéraire : celui de l'infatigable vulgarisateur et champion du sens littéral qu'est M. Steinmann. Une introduction situe le livre dans son contexte historique (IV[e] s. av. J.-C.) et littéraire. Ce drame est au confluent de trois inspirations religieuses et poétiques : le cri de la souffrance dans l'Ancien Orient tel qu'il sort de certains dialogues égyptiens ou babyloniens, le pessimisme de la tragédie ou de la philosophie grecque dominée par le destin, et surtout les figures de patients de l'Ancien Testament. C'est peut-être uniquement dans ce dernier milieu qu'il faut chercher une influence décisive sur l'auteur de Job. J. S. donne ensuite une nouvelle traduction et un commentaire, divisant le livre en 5 actes, précédés du conte initial et terminés par un épilogue. Il considère comme additions postérieures : les discours d'Elihou, le poème de la Sagesse, la satire sociale (24, 1-24) et la description de l'autruche (39, 13-18) et comme gloses inspirées un certain nombre de doublets, de corrections ou d'additions. Après les P.P. Benoit et Auvray, l'auteur estime également que la version grec-

que de Job représente une étape de l'inspiration, où apparait la foi en la résurrection, tandis que la Vulgate n'est qu'un témoin de la tradition chrétienne. Une troisième partie dégage quelques aspects du livre de Job (composition littéraire, caractères des personnages, rapports avec le genre de la plainte psalmique et avec le cadre des Apocalypses). Quel est le sens du livre de Job ? Il ne faut pas le demander à un seul acteur. Tous sont les porte-parole de l'auteur et l'intervention d'Elihou lui-même exprime une solution du conflit. Mais Job demeure la figure centrale qui « ne peut surmonter la souffrance qu'après être descendu jusqu'en son abîme le plus profond pour y découvrir la réalité de Dieu » (Weiser). Dans une dernière partie, J. S. nous donne quelques échantillons de l'exégèse de Job de Saint-Grégoire le Grand à Claudel, où sa verve et sa plume de polémiste se donnent libre-cours.

En terminant, J. S. affirme qu'une vraie théologie de la souffrance pourrait s'appuyer sur le livre de Job, à condition qu'elle s'oriente vers l'approfondissement du sens littéral et non dans la voie sans issue de la typologie. Pourquoi ce dessein est-il demeuré en dehors du programme de l'auteur, qui donne si peu de place à cet aspect théologique ?

Jean STEINMANN, *Ainsi parlait Qohèlèt.*

(Coll. « Témoins de Dieu », 15). Paris, Ed. du Cerf, 1955 ; 137 pp.

Quinzième volume d'une collection désormais bien connue et treizième d'une œuvre féconde au service de la Bible. J. Steinmann nous livre des notes de lecture en marge de l'Ecclésiaste. Trois chapitres situent ce sage en son temps, par rapport à la sagesse égyptienne et assyro-babylonienne, par rapport à la morale traditionnelle. Puis l'œuvre est retraduite dans une langue savoureuse et commentée pas à pas, en suivant de bons auteurs (comme Podechard, Barton et en tout dernier lieu Gordis). Les deux derniers chapitres montrent la survie du Qohèlèt dans la tradition biblique (épilogue, Siracide, Sagesse de Salomon) ou juive (Enoch, Pirkê Abot) et la valeur religieuse de son scepticisme. J.S. ne semble pas connaître l'étude de J. Pedersen sur le « scepticisme israélite », qui voit l'origine de ce scepticisme dans la rupture de l'harmonie entre l'homme et la nature, et en définitive entre l'action divine et l'action humaine. Cette rupture met en cause l'ancien idéal du bonheur. Quel est alors le but de l'homme ? Se soumettre à Dieu.

Claude TRESMONTANT, *Etudes de Métaphysique biblique.*

Paris, Gabalda, 1955 ; 263 pp., (800 fr.).

Un précédent essai de C. Tresmontant (*cf. L.V.*, mai 1954, p. 141) s'efforçait de montrer qu'il existe une métaphysique biblique et que

cette métaphysique a son point de départ dans la notion de création (création continue et qui tend vers un achèvement). Après cette analyse descriptive, l'auteur soumet cette métaphysique biblique à l'épreuve critique : Que vaut cette représentation du monde ? Peut-elle être accueillie par un esprit moderne qui ne se rend qu'à la réalité et aux sciences du réel ? Tandis que la métaphysique grecque, hantée par le pessimisme et le dualisme ne pouvait que s'opposer à un développement des sciences physiques, et plus tard des sciences de l'homme, la pensée hébraïque, par son amour de la création sensible et multiple, par son optimisme s'avère plus ouverte à l'observation objective du réel. L'idée de création, orientée d'une manière irréversible vers un accomplissement, n'a aucune peine à se concilier avec celle d'un devenir évolutif et d'un monde en genèse. D'abondantes références à l'œuvre du P. Teilhard de Chardin ne cachent pas à quelle interprétation de l'univers aime à se référer M. Tresmontant. La métaphysique biblique restitue au temps la place qu'il a dans une vision du monde d'où invention et liberté ne sont pas absentes. Elle ouvre la voie qui accède à la théologie : reconnaître que la création est en acte, c'est reconnaître un processus orienté dans un certain sens. Enfin la dialectique biblique de l'histoire nous révèle une rédemption coextensive au processus de genèse, de telle sorte que le renouvellement du dernier jour passera l'univers d'avant le péché. Tels sont les principaux thèmes abordés par l'auteur. Personne ne contestera qu'il ne soit de nature à poser des problèmes ni à susciter des débats.

Les uns saluent dans cet essai un effort qui se situe dans la ligne de la philosophie chrétienne ; les autres y dénoncent un dangereux concordisme. Il ne m'appartient pas d'apprécier la manière dont C. T. traite les philosophies, ni la valeur des travaux dont il s'inspire. Le bibliste s'interroge plus modestement sur l'existence d'*une* métaphysique biblique ou plutôt d'*une* mentalité biblique. Récemment encore, on mettait en question l'opposition trop simpliste entre une conception cyclique et une conception linéaire du temps. Et qui oserait prétendre que l'anthropologie du livre de la Sagesse représente une régression par rapport à d'autres livres bibliques ? La confrontation entre mentalité biblique et mentalité grecque ne gagnerait-elle pas en précision et en nuance si on l'instituait au niveau même où, historiquement, elle s'est accomplie : celui du judaïsme alexandrin ou encore du judaïsme palestinien.

*** O. Piper, *L'Evangile et la vie sexuelle.***

(Coll. « L'actualité protestante »). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955 ; 208 pp. (570 fr.).

Cet ouvrage d'un professeur de Princeton, dont l'édition originale a paru en allemand, part d'une constatation : l'échec de l'éthique rationaliste en face d'une « révolution sexuelle » qui s'inscrit aussi

bien dans le comportement que dans la mentalité de l'homme contemporain. Il faut revenir à une conception chrétienne de l'homme, fondée sur la foi qui seule rend l'homme à lui-même. Il faut faire retour au réalisme biblique ; c'est à la signification biblique de la sexualité qu'est consacrée la première partie de l'ouvrage. La révélation, mettant l'accent sur l'unité du moi, donne à la sexualité sa véritable place, sans l'éluder ni en faire un instinct incontrôlable. Elle souligne l'unité des sexes, leur appartenance réciproque, mais montre bien aussi que la véritable communion ne se réalise que dans la perspective de « l'un pour l'autre », telle que la révèle le Sacrifice du Christ. Quelles sont les normes de la vie sexuelle ainsi engagée dans le plan du salut ? La seconde partie s'efforce de dégager les grandes lignes d'une théologie de la sexualité et du mariage et d'en montrer les applications concrètes (telles que le problème du contrôle des naissances, de l'avortement, la valeur proprement chrétienne de la pureté, l'éducation de la volonté). Une troisième partie envisage tour à tour les problèmes posés par la vie des époux et des problèmes plus particuliers à la crise actuelle. Le livre se termine par de bonnes remarques sur le péché sexuel et sur la foi qui n'est pas une sublimation de la sexualité, mais une vision nouvelle de la vie humaine.

Il ne faudrait pas oublier qu'il s'agit d'un essai inspiré par les positions de la Réforme et le lecteur catholique fera d'instinct certaines corrections. Mais on ne peut taire une profonde sympathie pour l'esprit qui l'anime, même si l'on ne peut souscrire à toutes les formules de Piper. La critique de la thèse de Nygren (p. 67, p. 141) est significative : il est faux d'opposer à l'Agapê, œuvre de l'Esprit-Saint dans le cœur de l'homme, un amour « érotique » qui serait la sécrétion de l'égoïsme et n'aurait rien à voir avec la foi. Significative encore la fermeté de l'auteur sur l'indissolubilité du mariage. Son réalisme biblique et tout simplement chrétien ne lui fait pas oublier que l'homme reste pécheur jusque dans l'accomplissement de l'ordre divin et que la croix trouve sa place dans le mariage chrétien. Enfin, malgré une pointe polémique contre la doctrine catholique sur la supériorité du célibat religieux, l'auteur reconnait une vocation qui renonce à la vie sexuelle à cause du Royaume. Ne s'achemine-t-il pas ainsi vers la distinction entre la fin de l'espèce, obtenue par le mariage et la fin de la personne, qui ne se trouve qu'en Dieu et dont le célibat religieux est un rappel vivant ?

Y. TREMEL.

E. Masure, *Le Signe ou le passage du visible à l'invisible. Psychologie. Histoire. Mystère. Le geste. L'outil. Le langage. Le rite. Le miracle.*
Paris, Bloud et Gay, 1954, 336 p.

L'auteur, par ses travaux théologiques bien connus, devait se heurter constamment à la difficile question du signe dans la vie humaine et spécialement dans la vie chrétienne. Ce gros livre de plus de 300 pages regroupe en une sorte d'anthologie, les fruits de ses nombreuses observations. Le fait sacramentel en est la préoccupation dominante ; d'où son intérêt pour qui veut approfondir sa culture liturgique : les rites chrétiens, pour être pleinement admis et compris doivent être replacés dans l'ensemble de l'expression humaine. Un renouveau liturgique n'est pas la reconstitution historique d'une mentalité religieuse périmée, mais l'expression vivante du chrétien d'aujourd'hui. Titre et sous-titres témoignent de l'ampleur du domaine inventorié.

« L'idée principale de cet essai, sous-jacente à toutes celles qui seront développées au cours du volume, c'est que le signe est un acte ou un geste du composé humain, de l'animal humain, — formé comme celui-ci de deux valeurs, charnelle et spirituelle, indissolublement unies entre elles, bien que de qualités différentes, l'une étant supérieure à l'autre en perfection, mais les deux si étroitement conjointes qu'elles ne font, qu'elles ne sont qu'un seul et même être. Tel est l'homme, tel est son geste, tel sera le signe » (p. 5). C'est là un postulat de base, non le thème à réflexions critiques. Cette « idée » permet à l'auteur d'entreprendre une large fresque selon un plan logique : d'une part le signe affectif, de l'autre le signe notionnel, entre les deux, le signe efficace. Ce dernier chapitre est particulièrement fructueux pour la théologie sacramentaire, bien que certaines expressions restent ambiguës, les notions de « signe efficace », de « sacrement », de « symbole » demandent des analyses exigentes, et difficiles, il faut l'avouer.

Le style fleuri de l'auteur permet une lecture facile de ce long ouvrage, ici ou là, l'humour n'est pas du goût de tous.

L. Moreau.

Orientations de Pastorale familiale.
Paris, Ed. Familiales de France, 1955 ; 240 pp., 570 frs.

La pastorale des enfants occupe une grande place dans la vie du clergé paroissial. Les méthodes pédagogiques sont en plein essor. De plus en plus, l'enseignement religieux respecte la psychologie des divers âges. Mais les meilleurs efforts sont toujours conditionnés par l'état d'esprit des foyers et le degré de foi des parents.

Or quelle place accorde-t-on pratiquement à la pastorale familiale ? Comment le prêtre peut-il se préparer à cet apostolat auprès

des adultes et des foyers, chevilles maitresses de l'édifice ecclésial ?

L'Institut des Hautes études familiales qui publie chaque année un livre sur les problèmes familiaux, nous présente cette fois un livre de pastorale familiale.

« Orientations de pastorale familiale » est un ouvrage en collaboration, série d'articles qui nous semblent fondamentaux pour préparer le prêtre et l'aider dans son apostolat auprès de la famille.

L'article de L. J. HENRY après avoir défini la pastorale familiale dans ce qu'elle a de plus traditionnel et de plus actuel — ce n'est certes pas d'aujourd'hui que l'Eglise se préoccupe de sanctifier les familles — nous amène à constater que l'initiation pastorale du clerc en matière familiale est généralement bien insuffisante. Les familles chrétiennes ont besoin que le prêtre les éclaire sur les problèmes d'intimité conjugale, de travail, d'éducation, sans oublier les secteurs de l'activité civique et sociale. « S'il n'appartient pas au prêtre de diriger le comportement social et politique des fidèles, il lui appartient de leur rappeler qu'ils doivent en avoir un » (pp. 40). Et L. J. HENRY nous énumère les conditions de la recherche dans ces quatre secteurs. Beaucoup plus que des normes pratiques, il apporte un esprit, « car la pastorale familiale doit être d'abord pensée et orientée avant d'être appliquée aux conditions singulières. Si les prêtres en comprennent exactement le but et les conditions, ils auront moins de peine ensuite à les mettre correctement en pratique ».

Les articles suivants approfondiront des points plus particuliers : « l'orientation nouvelle des études familiales » par E. ROLLAND qui nous fournit une bibliographie (pp. 65) ; « la famille dans la vision du monde racheté par le Christ » par M. ORAISON ; « les fins du mariage et leur signification » par J. L. HENRY.

Enfin, une série d'articles d'une portée plus pratique : « les mouvements familiaux et les groupes de foyers » par L. VIOLLET ; « le ministère familial » par E. ROLLAND qui nous apporte de précieux conseils de prise de contact avec les familles, les jeunes qui se préparent au mariage, et les couples irréguliers ; « quelques directives pratiques pour la confession et la direction » par un Curé ; en conclusion quelques pages de Mr. le Chanoine VIOLLET sur « la spiritualité du mariage et la vie religieuse des époux ».

Titres de chapitres et noms d'auteurs nous laissent entrevoir le grand intérêt de ce livre. En ce secteur aussi essentiel de la pastorale auprès des foyers, nous n'avions pas d'ouvrage aussi fondamental. Voici un instrument de formation et de réflexion en même temps qu'un guide pratique qui intéressera tous les pasteurs et militants de mouvements familiaux, les futurs prêtres et les responsables de la formation dans les séminaires. Plusieurs articles veulent répondre aux besoins de ce large public et l'Institut des Hautes Etudes Familiales recevrait volontiers les réflexions des lecteurs.

P. AUSSIBAL.

Louis BORDET, *Spiritualité du monde. Essai de métaphysique générale.*

Préface de Jean Lacroix. Strasbourg-Paris, Editions Le Roux, 1955, 1 vol. 24 × 16, 159 pages.

En ce court volume, M. le Chanoine L. Bordet nous décrit toute une vision du monde. *Vision* est bien le terme qui convient. Car cet « essai de métaphysique » n'est pas une construction aride, mais bien plutôt le déroulement d'une méditation philosophique sur la nature des êtres. Ou plutôt, dirions-nous, sur notre être même. Car c'est à partir d'un véritable retour sur soi-même que le monde devient intelligible.

D'une part, en effet, cet être que nous sommes et dont nous avons à prendre une plus parfaite conscience, n'est pas une chose inerte, ni un individu isolé. Il apparaît dès l'abord comme un être dynamique, un *vouloir-être,* dit l'auteur en reprenant un mot valorisé surtout par Maurice Blondel. C'est dire qu'antérieurement à tout choix libre, nous sommes poussés, dans la connaissance progressive que nous prenons de l'univers, à affirmer avec force la réalité des êtres qui le composent. Il y a là une découverte de la réalité et de la nature de notre être et en même temps de celle des autres êtres, puisque cette force qui est nous-même, tout en nous dépassant, nous entraîne à leur conquête. Il s'agit d'une prise de possession par la connaissance, et aussi par l'amour.

D'autre part, du fait même de la réussite de cette marche en avant à la rencontre des autres êtres, il s'ensuit que tous nous sont intelligibles par analogie avec notre propre être, avec *notre âme,* dit l'auteur. C'est à partir de la connaissance de notre âme que nous connaissons tout le reste de l'univers. Ce qui amène l'auteur à conclure :« au commencement était l'âme » (p. 157).

Le point de départ de la recherche, cette « métaphysique spontanée », est fort bien choisi. Si, sur le détail du contenu de cette métaphysique spontanée on pourrait chercher chicane à l'auteur, il reste qu'on trouve ici un effort intéressant pour éviter tout arbitraire et partir d'un donné antérieur à toute construction proprement philosophique, attitude comparable, semble-t-il, à celle des phénoménologues. De plus, la partie critique et constructive rejoint, dans ses grandes lignes, une philosophie de l'analogie de l'être et d'un sain réalisme. On souhaiterait sans doute encore certaines précisions sur quelques points importants. Ainsi la formule de la p. 72 : « le fond de l'être est une activité » risque d'être mal comprise. Il nous semble que l'auteur vise ici l'expérience que nous avons de notre être concret, dans le déploiement de son dynamisme, ce qui n'exclurait pas une notion analogique de l'être. Encore serait-il bon de le marquer. De même, dire que notre connaissance du monde extérieur

est indirecte (p. 76-77) ne nous paraît pas tenir compte de tout l'apport de la psychologie sur la connaissance par signe. Nous ne dirions pas davantage que nous *prêtons* le mouvement à l'oiseau (p. 79), ni que le sensible soit proprement un « symbole » de l'être (p.81). Enfin il semblerait important d'insister davantage sur le contenu positif de notre connaissance naturelle de Dieu, qui, dans une conception analogique de l'être, se concilie bien avec la transcendance. (*cf.* p. 141).

Mais, dans une si vaste entreprise, présentée avec une telle densité alliée à une limpidité de style si pur, il était impossible de répondre dans le détail à toutes les questions. Il reste que cette œuvre est fort suggestive et offre beaucoup de vues originales. Bornons-nous à signaler les pages neuves sur la place du beau dans la métaphysique ; ce n'est qu'une notation à laquelle pourraient s'ajouter plusieurs autres. Un tel livre mérite donc de ne pas passer inaperçu.

R.-L. OECHSLIN.

Henry DUMERY, *Blondel et la religion, essai critique sur la « Lettre » de* 1896.

Paris, PUF, 1954 ; 118 pp.

M. Duméry s'est efforcé au cours de cet *essai critique*, de présenter la pensée de Blondel sur les rapports entre la philosophie et la religion. Il appuie son interprétation sur la fameuse *Lettre* de 1896, fréquemment citée sous le nom de *Lettre sur l'apologétique*, mais dont le titre véritable indiquait clairement l'intention philosophique : *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux.* C'est donc en philosophe que Blondel abordait l'étude du problème religieux, tout en ayant parfaitement conscience de la distance qui séparait ces deux domaines. Cette distance était à la source même du problème : comment penser la religion sans que la religion cesse d'être religion ou la pensée d'être philosophique ?

Laissant délibérément de côté les controverses suscitées naguère par la *Lettre*, négligeant les problèmes secondaires, M. D. s'attaque immédiatement au cœur du problème : la nécessité du surnaturel. Face aux difficultés soulevées par l'accession à la foi, le principal souci de Blondel, nous dit M. D., fut de montrer que le surnaturel n'est pas imposé du dehors, que Dieu n'entre pas dans la conscience par « effraction », mais que le surnaturel est désiré, que l'action de Dieu est toujours libératrice et que, bien loin de détruire l'autonomie de la conscience, elle la fonde. Or, explique l'auteur de la *Lettre*, c'est ce que prouve l'analyse de l'action. L'ordre naturel manifeste,

par rapport à l'action, une *insuffisance*. « Au terme de sa croissance, l'agir humain, non seulement postule Dieu, mais ne peut éviter, dans son insatisfaction finale, de dépasser le théisme naturel par l'aveu de la « nécessité » du surnaturel » (p. 29). Nécessaire, le surnaturel n'en perd pas pour autant son caractère de gratuité : il est à la fois nécessaire et gratuit. Y a-t-il là contradiction ? Non, estime Blondel. Il suffit, pour comprendre, de se rappeler le point de vue du philosophe : celui de la réflexion. Or une distinction fondamentale s'impose entre la pensée réflexive, où s'établit le philosophe, et l'action libre et vivante, où l'homme accueille ou repousse la foi. Entre l'action et la réflexion, la réalité et la logique de la réalité, il y a une opposition irréductible que rien ne saurait combler. Par suite, quand le philosophe parle de « nécessité », il pense à une cohérence *formelle :* mais cette nécessité n'est encore qu'un « possible » au regard de l'*action*, et tout au plus une condition de la liberté. Le philosophe pose les conditions de possibilité de l'action, et parmi ces conditions il faut, selon Blondel, incorporer le surnaturel, mais il ne dit pas que l'homme est effectivement appelé au surnaturel, ou qu'il répondra à cet appel. Le surnaturel dont il juge demeure une *nécessité hypothétique :* c'est un surnaturel nécessaire comme idée, non comme existence. Ainsi le philosophe détermine ce que doit être le surnaturel pour que l'action atteigne son plein épanouissement, il ne se prononce pas sur l'existence du surnaturel.

Je pense ne pas me tromper en résumant ainsi la pensée de Blondel, telle que l'expose M. D. : le surnaturel est nécessaire à la perfection de l'action, d'une nécessité idéale ; mais rien ne prouve, aux yeux du philosophe, que le surnaturel existe ; s'il n'existe pas — ce qui est possible : un don n'est jamais nécessaire — l'action humaine n'aura jamais toute la perfection qu'elle *pourrait* avoir ; il ne s'ensuit pas, comme le veut le P. de Montcheuil, qu'en l'absence du surnaturel « on retombe dans l'absurdité complète » (P. 102, note 2) ; simplement, l'action ne dépassera pas sa perfection naturelle. Toute la question, semble-t-il, se ramène à savoir s'il y a dans l'homme un désir naturel (nécessaire) dont la réalisation (possible) exige un secours surnaturel. Saint Thomas semble l'admettre : il suffit, pour s'en rendre compte, de rapprocher les art. 1 et 4 de la Ia Pars, qu. 12. Reste à se demander si le surnaturel envisagé par le philosophe correspond au surnaturel du théologien...

Un point de la thèse de M. D. me semble appeler discussion. M. D. admet, comme allant de soi, qu'une continuité *formelle* entre toutes les idées, y compris celle de surnaturel, puisse correspondre, au plan ontologique, à une discontinuité *réelle*, celle de la nature et de la grâce (p. 83). On se demandera, naïvement sans doute, comment une continuité formelle peut exprimer, sans erreur, au plan

de la réflexion, une discontinuité réelle. Avouons que l'insistance complaisante, mise par l'A., à distinguer l'ordre intelligible et l'ordre réel finit par créer un malaise : car si la réflexion n'est pas destinée à nous faire connaître le réel, quel sera son profit ? Et si l'on s'avise, d'aventure, que le réel même, pour être distingué de l'ordre formel, *doit apparaître* à la conscience, l'esprit ne sera-t-il pas tenté d'abandonner le plan d'une réflexion hypothétique pour en revenir au réel tel qu'il est? On se défend mal de l'impression que Blondel, parti d'une philosophie du réel : «Qu'est-ce que l'action en tant qu'elle est ?», en arrive, pour finir, à une philosophie du « si » : « Qu'est-ce que l'action... si elle existe ? ». On aurait peut-être pallié à ces inconvénients en se rendant mieux compte qu'en déterminant les conditions de possibilité du surnaturel, on décrivait, du point de vue humain, une réalité : celle d'une capacité naturelle à l'esprit.

F. GENUYT.

J. M. OESTERRICHER, *Sept philosophes juifs devant le Christ.*

Paris, Le Cerf, 1955, 615 pp.

Ce livre témoigne, contrairement à ce que l'on entend dire parfois, des remarquables aptitudes du peuple juif à la philosophie : l'auteur, juif lui-même, retrace devant nous la vie et la pensée, et la pensée mêlée à la vie religieuse, de sept philosophes : Bergson, Husserl, Reinach, Scheler, Lansdberg, Picard, E. Stein ; mais il aurait pu allonger sa liste ; du point de vue philosophique, il aurait pu ajouter des philosophes qui n'ont pas reconnu le catholicisme, comme Marx, Freud, pour ne citer que des modernes... Mais ce qui rend attachant le livre de l'auteur, c'est qu'il a voulu étudier précisément pour nous ce phénomène unique : la pensée chrétienne chez des auteurs juifs. Penseurs extrêmement divers par leur doctrine, et qui pourtant convergent vers l'unité comme mûs par l'attirance d'une même grâce. Quoi de plus émouvant, nous dit l'A. dans sa préface, « que de voir sept pilosophes modernes juifs qui, sans idées préconçues, sans l'avoir délibérément cherché, deviennent les défenseurs de la pensée et de la doctrine catholique, pensent parallèlement à elles, les confirment et même les enrichissent ». Ce livre, tout ensemble d'histoire et de pensée, de culture et de foi, est à conseiller vivement à tous ceux qui s'intéressent au mystère du peuple juif.

F. G.

A. Bernard, o. p., *Introduction à la philosophie thomiste*, Avignon, Aubanel, 1954, 136 pp.

A. Bernard, o. p., *Présentation de la Somme théologique*, Avignon, Aubanel, 1954, 172 pp.

Une introduction, doublée d'une présentation, qui en vaut bien d'autres : courte, rapide, il n'en sera que plus facile de la dépasser par la lecture de l'auteur auquel elle est censée introduire.

F. G.

* Jean Calvin, *L'Institution Chrétienne. Livre Second.* Ed. Labor et Fides, Genève, 1955 ; 290 p.

Nous avons déja présenté le premier volume de cette nouvelle édition de l'Institution chrétienne (L. V., n° 24, p. 138). Trois autres volumes sont encore à paraître, contenant les deux derniers livres de l'ouvrage de Calvin et des tables.

Rappelons que la présente édition reprend celle de 1560. En 1936, Jacques Pannier avait présenté celle de 1541 dans la collection *Les Belles Lettres*. Il avait conservé les formes du XVIe siècle d'une édition par ailleurs plus littéraire. Le texte édité par les soins de MM. Cadier et Marcel est plus développé, mieux divisé, le style et l'orthographe ont été modernisés : il est certainement plus immédiatement utilisable que le précédent.

R. S.

Emile Rideau, *Présence à Dieu, Présence au monde.* Paris, Les Editions Ouvrières, 1953.

Ce titre dit bien le souci de transcendance et d'incarnation qui anime ces pages, mais, trop banal ici, il n'évoque pas assez l'originalité de ces méditations « engagées » et « engageantes » sur les grands thèmes de l'année liturgique et sur les problèmes missionnaires de l'heure. Le prêtre qui possédera ce livre sera heureux de le prêter aux plus fervents et aux plus militants de ses chrétiens ; lui-même aimera à l'occasion y chercher un aliment à sa prière et à son zèle.

V. de C.

LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

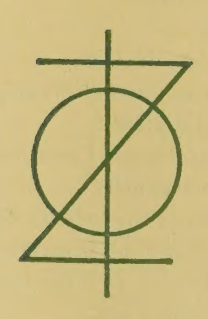
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ?* 1° *Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ?* 2° *Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*
28. *Où en est le communisme français*

Programme annoncé :

— *Le mystère de la Sainte Trinité :* 1° *Données bibliques*
— *Le mystère de la Sainte Trinité :* 2° *Réflexions théologiques*
— *Le sens chrétien de la souffrance*
— *Le christianisme est-il doloriste ?*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. Grail, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 3me trimestre 1956



PRIX : **250** fr.